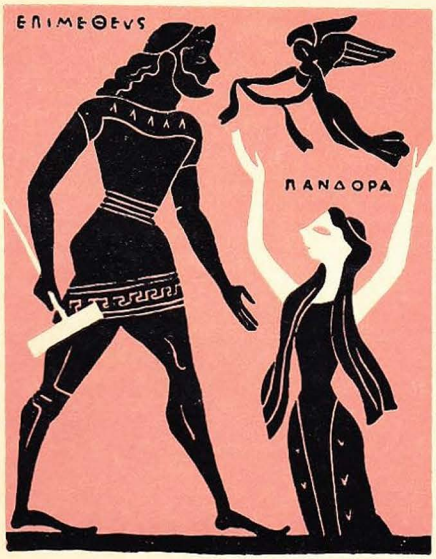
ÉPIMÉTHÉE
Essais Philosophiques

LUDWIG FEUERBACH

MANIFESTES PHILOSOPHIQUES

Textes choisis (1839-1845)

TRADUCTION DE Louis ALTHUSSER



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

épiméthée

Essais philosophiques

COLLECTION FONDÉE PAR JEAN HYPPOLITE

LUDWIG FEUERBACH

MANIFESTES PHILOSOPHIQUES

Textes choisis (1839-1845)

TRADUIT DE L'ALLEMAND
PAR LOUIS ALTHUSSER

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS
1973

Dépôt légal. — 1re édition : 1er trimestre 1960
2e édition : 1er trimestre 1973
© 1960, Presses Universitaires de France
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

NOTE DU TRADUCTEUR

I. — Sur le choix des textes

J'ai cru qu'il n'était pas inopportun de traduire les textes philosophiques les plus importants de Feuerbach. C'est un fait : la pensée moderne « revient » à l'auteur de L'Essence du Christianisme, *comme si, par-delà l'oubli d'un siècle, elle retrouvait en elle-même sa mémoire vivante* (1).

Faut-il rappeler l'intérêt porté à Feuerbach par des théologiens aussi divers que de Lubac et K. Barth, des philosophes de souche heideggerienne, comme K. Löwith ? Ces auteurs cherchent dans Feuerbach les titres d'origine d'une inspiration « concrète » et « existentielle » très actuelle. Mais aux religieux, philosophes purs et anthropologues, il faut adjoindre tous ceux qui, pour des motifs parfois opposés, s'attachent à pénétrer les raisons de ce mouvement philosophique et politique néo-hégélien qui fut le lieu de naissance de la pensée de Marx et d'Engels. On sait que les « Œuvres de jeunesse » de Marx et d'Engels sont devenues depuis 25 ans un des champs de bataille de l'interprétation du marxisme, du moins en France et en Italie. Or, il suffit de lire attentivement les textes marxistes antérieurs à l'Idéologie Allemande pour apprécier le rôle capital des thèmes feuerbachiens dans la pensée marxiste des années 1842-1845. J'espère que les textes de Feuerbach permettront une meilleure compréhension des œuvres de jeunesse de Marx, voire l'éclaircissement de certaines difficultés théoriques.

Je dois pourtant justifier le choix *des textes que j'ai cru pouvoir retenir.*

(1) Voir H. Arvon, *Feuerbach ou la transformation du sacré*, P.U.F., 1957.

Ces textes appartiennent à la période de 1839 à 1845, c'est-à-dire à la période « révolutionnaire » de la pensée de Feuerbach. L'histoire du mouvement néo-hégélien est profondément marquée, comme l'ont montré les remarquables études d'A. Cornu (1), *par la rupture de 1840, par la destruction des illusions « libérales » des jeunes intellectuels allemands qui attendaient de l'Etat prussien qu'il se réformât de lui-même, conformât son existence à son « essence », et devînt* en fait *ce qu'il était* en droit : *le règne de la raison et de la liberté. Cette utopie néo-hégélienne ne résista pas à l'épreuve des faits ; Frédéric-Guillaume IV, prétendant libéral dont le trône fit un despote, fut l'instrument de cette amère révélation. Cette rupture tragique jeta les jeunes hégéliens dans une profonde crise de conscience politique et théorique. Ils attendaient de l'histoire le triomphe de la raison. L'histoire les soumettait à la loi de sa déraison. C'est alors que parurent ce que l'on peut appeler, et que j'ai pris la liberté d'appeler les* Manifestes philosophiques *de Feuerbach :* L'Essence du Christianisme *(1841), les* Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie *(1842), les* Principes de la philosophie de l'avenir *(1843). Ces textes offraient au désarroi des jeunes hégéliens les arguments théoriques de leur déception mais aussi de leur espérance : une philosophie qui permît de penser dans l'histoire à la fois la déraison de l'histoire* (2) *et l'avenir de la raison ; une philosophie qui rompît avec les postulats de la spéculation hégélienne et de la théologie, tout en « sauvant » le sens profond du rationalisme et de la religion authentiques. Ces textes d'un homme obscur, d'un universitaire sans chaire vivant dans l'exil des bois et des champs, firent une extraordinaire impression sur les esprits. Au seuil de la mort, le vieil Engels rappelait encore l'enthousiasme qui avait saisi, quarante ans plus tôt, le groupe des jeunes radicaux allemands. Il fallait se jeter dans ce « fleuve de feu », dans ce Purgatoire des Temps modernes, pour en sortir lavé de tous les mythes, et trempé pour tous les combats.*

(1) Auguste CORNU, *Marx et Engels*, t. Ier : « Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne, 1818-1844 », P.U.F , 1955

(2) *L'Essence du Christianisme* avait à l'origine pour titre : « Connais-toi toi-même » et sous-titre : « Critique de la déraison pure. »

C'est à cette période que je me suis arrêté, estimant qu'il convenait de retenir d'abord d'un auteur qui a représenté un « moment historique » les textes mêmes qui ont préparé et fixé son intervention dans l'histoire. Il va de soi que ces textes ne répondent pas à toutes les questions théoriques qu'ils posent, et que, dans ce projet limité, j'ai dû prendre le parti de ne pas mentionner les réponses que Feuerbach lui-même devait leur donner dans des textes ultérieurs. Je me suis proposé, non de représenter l'itinéraire spirituel de Feuerbach, mais de permettre l'intelligence du sens théorique de son intervention dans les années décisives de la crise du mouvement jeune-hégélien.

J'ai d'abord retenu un long article paru en 1839, dans les Hallische Jahrbücher : Contribution à la critique de la philosophie de Hegel, *qui marque nettement la rupture théorique de Feuerbach à l'égard de Hegel, et contient déjà la plupart de ses concepts ultérieurs. J'ai scrupule à ne donner ensuite que l'*Introduction *de* L'Essence du Christianisme, *mais ses deux chapitres (essence de l'homme, essence de la religion) sont d'une importance théorique capitale, et je ne pouvais, dans le cadre de ce volume, songer à une traduction intégrale de l'ouvrage. Je signale que* L'Essence du Christianisme *a été traduit par Joseph Roy, en 1864 (Lacroix, Verboeckhoven & C^ie^) ; cette traduction, de lecture agréable, souffre d'un manque de rigueur dans la terminologie, et d'un certain nombre d'omissions, que Roy reconnaissait d'ailleurs lui-même (cf. la lettre de J. Roy à Feuerbach le 13 août 1864 in Grün,* L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, *t. II, p. 165). J'ai retenu ensuite un bref texte préparatoire aux Thèses :* Nécessité d'une réforme de la philosophie, *tiré des manuscrits recueillis par Grün (*ibid., *t. I, pp. 406-412) avant de donner les* Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie *elles-mêmes. Ces dernières, rédigées en 1842 et destinées aux* Deutsche Jahrbücher *de Ruge durent être publiées, pour tourner les rigueurs d'une censure à l'affût de tout relent d'* « *athéisme* », *dans un recueil collectif :* Anecdota philosophica, *chez Julius Fröbel à Zürich en 1843. Viennent ensuite les* Principes de la philosophie de l'avenir, *l'ouvrage théorique le plus systématique de Feuerbach, qui parut en 1843, dans une brochure de 84 pages chez le même J. Fröbel à Zürich.*

J'ai joint à ces manifestes la Préface *à la seconde édition de* L'Essence du Christianisme, *datant de 1843. Enfin, j'ai pensé qu'il était utile de traduire un article de 1845 que Feuerbach publia dans la* Vierteljahresschrift *de Wigand pour répondre à la critique que Stirner lui adressait dans* L'Unique et sa propriété *(1845).*

Je souhaite n'avoir pas trahi par ce choix l'esprit d'une œuvre et de son temps.

La présente traduction a été établie sur le texte des Œuvres complètes *de Feuerbach éditées par W. Bolin et F. Jodl (Stuttgart, 1903, 10 vol.).*

II. — Sur quelques points de traduction

La traduction de Feuerbach pose quelques problèmes de terminologie, dont la solution met en cause à la fois le caractère de la langue philosophique de l'auteur, les ambiguïtés inhérentes à sa pensée théorique, et les usages consacrés par les traductions existantes.

Feuerbach a grandi dans l'univers philosophique de l'idéalisme allemand. Il en parle la langue. Mais loin d'adopter exclusivement *la terminologie de l'un de ses prédécesseurs, il emprunte indistinctement à Kant, à Fichte, à Schelling, à Hegel ; d'où ce qu'on pourrait, à ce niveau, tenir pour un certain éclectisme de vocabulaire, et un manque de rigueur et de précision conceptuelles.*

Mais on ne saurait reprocher à la langue de Feuerbach son manque de rigueur qu'en prenant pour modèle de rigueur la philosophie même qu'il prétend dépasser. La rigueur de la langue de Feuerbach n'est pas à chercher dans Fichte ou dans Hegel, mais dans Feuerbach lui-même. S'il donne parfois l'impression de parler la langue de Hegel ou de Fichte, voire celle de Schelling, c'est qu'il argumente « dans la logique de leur point de vue », mais avec une pensée de derrière, qui est d'en exprimer la « vérité », c'est-à-dire de le « critiquer » et de le « réaliser ». L'équivoque de certains de ses vocables tient justement à ce que le centre muet de sa langue est déplacé par rapport à l'auteur qu'il juge, dans le moment même où il le repense en empruntant ses propres termes.

Kant, Fichte, Hegel et Schelling ne sont pour Feuerbach *que des figures de la conscience humaine en quête de soi, et leurs œuvres, donc leur langage, tout entier ordonné à leur* « *point de vue* », *que les moments nécessaires mais inconscients d'une vérité qu'il exprime enfin dans une forme achevée.* Une *philosophie nouvelle et radicale, dit* Feuerbach, *une philosophie qui n'est pas le produit du seul* « *besoin de philosopher* » *mais qui doit l'existence à un besoin historique authentique, exprime un* « *principe nouveau* », *et tout principe nouveau est toujours lié à l'avènement d'un* « *nom nouveau* ». *Ce nom nouveau est l'*homme. *Mais ce* « *nom de tous les noms* » *bouleverse toute l'économie classique du discours consacré par l'usage philosophique, il redistribue, infléchit et gauchit les significations naguère attachées aux mots.*

Or ce « *gauchissement* », *s'il nous renvoie à l'univers conceptuel propre à* Feuerbach, *ne rend pas raison de ses propres* « *gaucheries* », *même lorsqu'on fait la part de son appartenance tenace au monde conceptuel qu'il critique. Ou plutôt ces* « *gaucheries* » *sont l'indice d'une équivoque qui est profondément inscrite dans sa pensée. Par exemple, lorsqu'on veut rendre en français les termes de* Sinnlichkeit, *de* Wesen, *de* Gattung, *on ne se heurte pas seulement à une ambiguïté inhérente à la langue allemande, ou à l'héritage de la terminologie classique, mais encore à une signification qui est dans son essence même ambivalente pour ce qu'elle se donne comme le dépassement et la vérité de significations divergentes. Ainsi le terme de* Wesen *désigne tantôt l'être existant en chair et en os, l'être réel, tantôt l'essence et la vérité intérieures de cet être. Cette équivoque n'est pas de hasard. Elle signifie très profondément que pour* Feuerbach *la distinction des deux acceptions (être réel et essence intérieure, ou réalité et vérité) est une distinction* à dépasser, *et ce dépassement, qu'un examen critique peut tenir pour un simple vœu, s'exprime précisément dans ce mot* unique : Wesen, *qui propose, comme magiquement, une solution au problème qu'il désigne. De même le terme de* Sinnlichkeit *indique tout à la fois le* sensible *(das Sinnliche), l'ordre du sensible, la nature sensible, la qualité de sensible ; mais en même temps il indique la* faculté subjective *qui est affectée par cet ordre, la* « *sensibilité* » *distinguée de l'entendement abstrait.* Die Sinnlichkeit *c'est à la fois les choses sensibles,*

tout ce qui relève du monde sensible, tout ce qui est donné aux sens, au sentiment et au cœur, donc des réalités effectives, et la passivité, la réceptivité du sujet ouvert à ce qui existe « hors de lui ». L'ambiguïté du terme Sinnlichkeit *exprime chez Feuerbach la volonté de trouver justement dans cet ordre du sensible et de la réceptivité une unité originaire indivise qui soit à elle-même sa propre présupposition, et donc sa propre solution.*

A un autre titre le terme de Gattung *exprime une équivoque du même genre. Gattung désigne l'espèce, et Feuerbach parle ainsi des espèces animales, et de leur horizon « spécifique » ou « générique », et l'homme lui-même est pensé sous la catégorie de l'espèce. Mais la* Gattung *n'est pas une simple catégorie biologique. Elle est une catégorie par essence théorique et pratique. Dans le cas privilégié de l'homme, elle apparaît à la fois comme le véritable horizon transcendantal qui permet la constitution de toute signification théorique, et comme l'Idée pratique qui donne son sens à l'histoire.*

Il en va au premier regard différemment d'une autre difficulté : celle qui concerne l'usage des termes Object *et* Gegenstand. *Feuerbach, particulièrement dans les pages traduites des* Principes *et de* L'Essence du Christianisme, *donne parfois l'impression de jouer sur la différence existant entre* Object *et* Gegenstand, *ou entre* Objectivität *et* Gegenständlichkeit. *L'*Object *serait l'objet posé et donné dans une objectivité absolue, antérieure à toute constitution de sens, et dans cette mesure il s'opposerait à* Subject. *C'est le cas dans quelques passages, particulièrement inspirés de Schelling. Le* Gegenstand *au contraire serait l'objet inséré dans l'objectivité constituée (Gegenständlichkeit) ayant donc reçu* son sens *d'objet, et visé par la conscience ou reconnu par elle comme objet. Il renvoie à la* Gegenständlichkeit *de type kantien. Il est certain que lorsque Feuerbach parle, dans* L'Essence du Christianisme, *de Dieu comme du* Gegenstand des Menschen, *il se situe dans un univers de significations réfléchies, et que cette* Gegenständlichkeit *de Dieu, même si elle se distingue par son intériorité pure de la* Gegenständlichkeit *de l'univers de la perception et de la science, implique justement une reconnaissance, au moins implicite, de la conscience dans son* objet. *Or le plus souvent cette distinction entre les termes disparaît. Par*

exemple Feuerbach use indifféremment du terme Gegenstand *quand il parle de Dieu objet spécifique de l'homme, et du terme* Gegenstand *lorsqu'il dit que le soleil « est l'objet des Planètes »... Il parle indifféremment des* Sinnesobjecte *et des* Sinnesgegenstände, *alors que le contexte n'implique manifestement aucune discrimination. Faut-il alors renoncer, hors certains cas isolés, à trouver dans l'emploi de ces deux termes le jeu de l'ambiguïté que nous avons signalé à propos de* Wesen, *de* Sinnlichkeit *et de* Gattung *? Je crois bien plutôt qu'il faut renoncer à l'idée que Feuerbach ait attribué à chaque mot* un sens univoque. *Et cela pour une raison profonde : en recourant à deux termes univoques, Feuerbach aurait justement mis fin à toute ambiguïté. Pour la conserver et s'exprimer en elle, il faut que chaque terme demeure* équivoque. *Or, c'est bien ici le cas. L'objet, chez Feuerbach, est à la fois l'objet constitué avec son sens d'objet, inscrit dans la sphère de l'objectivité consacrée et reconnue, mais c'est aussi l'objet d'avant l'objectivité. C'est la volonté d'unir et de dépasser en les unissant ces deux sens distincts qui fait le plus souvent l'équivoque du terme d'objet, qu'il s'agisse de l'*Object *ou du* Gegenstand.

Ces remarques voudraient justifier le choix qu'on a dû faire. La langue française, à moins de recourir à des jeux de mots qui eussent éveillé des harmoniques hors de propos (on pouvait décider de traduire tout simplement die Sinnlichkeit *par* la sensibilité, *mais c'était incliner l'esprit vers des associations le plus souvent inexactes) permet rarement de rendre de semblables ambiguïtés théoriques. C'est pourquoi on a été contraint de recourir à des expressions différentes pour rendre le sens que le contexte paraissait imposer avec le maximum d'évidence. On a traduit* Wesen *par* être *et* essence; Sinnlichkeit *par* le sensible, l'ordre sensible, le monde sensible, la nature sensible, *et parfois (rarement)* la sensibilité; Gattung *par* espèce, *et quelquefois* genre; *et on a rendu* Object, *et* Gegenstand *par le même mot :* objet, *mais on a pris soin d'indiquer entre parenthèses,* dans les passages les plus importants, *la présence des termes* Object, objectiv, Objectivität *lorsqu'ils interviennent en place de* Gegenstand, gegenständlich, Gegenständlichkeit, *dont Feuerbach use constamment. On a*

*également, quand elle était nécessaire, pris la précaution d'indiquer, entre parenthèses, le mot allemand traduit par le terme d'*aliénation.

Enfin, pour ne pas donner au lecteur un texte hérissé de majuscules *— cette forêt qui cache les arbres — on a cru devoir rompre avec une coutume déjà séculaire, et résister à une tentation toujours actuelle, en soumettant à la loi commune des initiales* minuscules tous *les grands concepts de l'Idéalisme allemand. On a ainsi rabaissé l'*Idée Absolue *à la condition de l'*idée absolue, *la* Conscience de Soi *à la* conscience de soi, *la* Nature *à la* nature, *l'*Histoire *à l'*histoire, *la* Raison *à la* raison, *l'*Homme *à l'*homme, *etc.*

On a cependant fait une première exception, bien naturelle, pour le concept qui désigne un ouvrage *(la Logique, la Phénoménologie, etc.) ; une seconde exception pour l'appellation qui désigne une* école philosophique *déterminée (la Philosophie de la Nature, la Philosophie de l'Identité, l'Idéalisme, etc.) ; enfin une dernière exception pour Dieu et le Diable.*

Paris, juin 1958.

Louis ALTHUSSER.

Manifestes philosophiques

I

CONTRIBUTION A LA CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE HEGEL (1839)

La philosophie spéculative allemande représente l'antithèse directe de l'antique sagesse de Salomon. Alors que celle-ci ne voyait *rien* de nouveau, celle-là ne voit *que* du nouveau sous le soleil ; alors que l'oriental perd de vue la différence à force d'unité, l'occidental oublie l'unité à force de différences; alors que le premier pousse l'insensibilité devant l'éternelle identité jusqu'à l'apathie de la stupidité, le second exalte son sens de l'altérité et de la diversité jusqu'au délire de l'*Imaginatio luxurians*. Lorsque je dis : la philosophie spéculative allemande, j'entends expressément la philosophie actuellement régnante : la philosophie de Hegel. Car la philosophie de Schelling était en réalité une plante exotique — la vieille identité orientale en terre germanique — c'est pourquoi le penchant de l'école de Schelling pour l'Orient est un trait essentiel de cette école, tout comme à l'inverse le penchant pour l'Occident et le mépris de l'Orient sont des caractères spécifiques de la philosophie et de l'école de Hegel. Face à l'orientalisme de la Philosophie de l'Identité, l'élément caractéristique de Hegel est l'élément de la *différence*. La Philosophie de la Nature n'a pu, dans ses réalisations, dépasser les puissances des zoophytes ou des mollusques auxquels appartiennent, comme on

sait, les acéphales et les gastéropodes; Hegel nous a fait passer à la classe supérieure : celle des *Articulata* dont le genre le plus haut est celui des *insectes*. L'esprit de Hegel est un esprit *logique*, déterminé, un esprit, que j'oserais dire *entomologique* : j'entends un esprit qui ne peut trouver d'habitat à sa convenance que dans un corps pourvu de multiples membres saillants, d'entailles et de segmentations profondes. Cet esprit se révèle particulièrement dans sa conception et son traitement de l'histoire. Ce que Hegel fixe et présente, ce sont seulement les différences les plus saillantes des religions, des philosophies, des ères et des peuples divers, et seulement dans une progression ascendante; le commun, l'égal, l'identique sont complètement rejetés à l'arrière-plan. Seul constitue la forme de son intuition et de sa méthode elle-même, le *temps* qui exclut, et non pas, simultanément, aussi *l'espace* qui tolère; son système ne connaît que *subordination* et *succession*, il ignore tout de la coordination et de la coexistence. Sans doute le dernier moment du développement est toujours la *totalité*, qui intègre en soi les autres moments; mais comme il constitue lui-même une existence temporelle *déterminée*, et comporte de ce fait le caractère de la particularité, il ne peut intégrer en soi les autres existences sans les vider du sang qui fait la vie des existences indépendantes, et sans les dépouiller ainsi de la signification qu'elles ont seulement dans leur liberté absolue. La méthode hégélienne se fait gloire de suivre le cours même de la nature. Sans doute, elle imite la nature; mais il manque à la copie la *vie* de l'original. Sans doute la nature a fait de l'homme le maître des animaux; mais elle lui a donné non seulement des mains pour dompter les animaux, mais aussi des *yeux* et des *oreilles* pour les admirer. L'indépendance que la main cruelle ravit à l'animal, les yeux et les oreilles charitables la lui rendent. L'amour, à l'œuvre dans l'art, défait les chaînes auxquelles l'égoïsme des techniques rive l'animal. Ce cheval, écrasé sous les fesses du reître, le peintre l'élève à la dignité d'un objet esthétique; cette zibeline, que le pelletier tue pour faire de sa fourrure un accessoire de

la parure de la vanité humaine, les sciences de la nature la conservent en vie, pour l'étudier dans son intégrité. Toujours la nature ajoute à la tendance monarchique du temps le libéralisme de l'espace. Sans doute la fleur réfute la feuille, mais la plante serait-elle parfaite, si les fleurs ne resplendissaient que sur une tige dépouillée de feuilles ? Sans doute nombre de plantes sacrifient réellement leurs feuilles pour consacrer toute leur vigueur à produire la floraison ; mais chez d'autres plantes au contraire, on voit paraître la feuille, soit après la fleur, soit en même temps qu'elle, comme pour prouver que la feuille n'appartient pas moins que la fleur à la présentation de la totalité de la plante. Sans doute l'homme est la vérité de l'animal ; mais est-ce que la vie de la nature, est-ce que la vie même de l'homme serait une vie parfaite si les animaux n'avaient pas d'existence indépendante ? L'homme n'a-t-il qu'un rapport despotique avec les animaux ? N'est-ce pas seulement dans le dévouement de l'animal que l'homme abandonné et réprouvé trouve une compensation à l'ingratitude, l'esprit de cabale et l'infidélité de ses contemporains ? Pour son cœur brisé, l'animal ne possède-t-il pas une vertu *réparatrice* ? N'y a-t-il pas au fond du culte des animaux une signification bonne et rationnelle ? Si ce culte nous paraît ridicule, n'est-ce pas peut-être pour cette seule raison que nous sommes tombés dans un autre type d'idolâtrie ? N'est-ce pas encore l'animal qui, dans la fable, parle au cœur de l'enfant ? N'est-ce pas un âne lui-même qui jadis dessilla les yeux d'un prophète endurci ?

C'est pourquoi dans la nature les moments du développement ne possèdent nullement une signification exclusivement *historique* ; ils sont évidemment des moments, mais des moments de la totalité simultanée de la nature, et non des moments d'une totalité *particulière*, *individuelle*, qui n'est elle-même à son tour qu'un moment de l'univers, c'est-à-dire de la totalité de la nature. Il en va autrement dans la philosophie hégélienne, qui, comme on l'a déjà indiqué, prend le temps seul et non pas l'espace également, pour la forme de l'intuition.

Ici c'est la totalité, l'absolu d'un phénomène ou d'une existence *particuliers*, *historiques*, qui est revendiqué comme prédicat : si bien que les moments du développement, en tant qu'existences indépendantes, n'ont de signification qu'*historique*, et ne survivent qu'à l'état d'ombres, de moments, de gouttes homéopathiques dans le degré absolu. Ainsi la religion chrétienne par exemple, est déterminée, dans son développement *dogmatique* considéré historiquement, comme la religion *absolue*, et pour produire cette détermination, c'est la différence existant entre la religion chrétienne et d'autres religions qui seule est mise en relief, en négligeant totalement l'élément commun, l'unique absolu qui fait le fonds de toutes les diverses religions : *la nature* de la religion. Il en va également de même de la philosophie. La philosophie hégélienne (je dis bien *hégélienne*), donc une philosophie qui, abstraction faite de son contenu (pour le moment nous ne dirons rien des caractères de ce contenu), est tout de même une philosophie déterminée, particulière, existant *empiriquement*, voilà que, sinon le Maître lui-même, mais en tout cas et avec beaucoup d'esprit de suite et en accord avec la théorie du Maître, ses élèves, du moins ses élèves orthodoxes, la déterminent et l'expriment comme la philosophie *absolue*, c'est-à-dire rien moins que comme la *philosophie en soi* ! Ainsi naguère encore un hégélien, et de surcroît un esprit pénétrant et original, a tenté de prouver en bonne et due forme, et, à sa manière, radicalement, que la philosophie de Hegel est « *la réalité absolue de l'idée* de la philosophie ».

Mais tout pénétrant que soit par ailleurs l'auteur, il n'en procède pas moins dès le départ de façon non critique en omettant de poser la question suivante : est-il donc seulement *possible* que l'espèce se réalise de façon absolue dans *un seul* individu, l'art dans *un seul* artiste, la philosophie dans *un seul* philosophe ? Et pourtant cette question est bien la question capitale; car de quoi me servent toutes les preuves qui démontrent que c'est *cet homme-ci* qui est le Messie, si je ne crois absolument pas qu'un Messie paraîtra, doive paraître,

puisse paraître jamais ? C'est pourquoi, en omettant de soulever cette question, on présuppose implicitement qu'il doit exister et existe réellement un Dalaï-Lama esthétique ou spéculatif, une transsubstantiation esthétique ou spéculative, un Jugement Dernier esthétique ou spéculatif. Mais c'est justement cette présupposition qui contredit la raison. « C'est seulement *la somme* des humains », dit Gœthe, « qui connaissent la nature, c'est seulement la somme des humains qui vivent l'humain » (*Correspondance avec Schiller*, IV, p. 469). Comme ce mot est profond, et, mieux encore, comme il est vrai ! Seuls l'amour, l'admiration, le respect, en un mot le sentiment, font de l'individu l'espèce; ainsi lorsque, transportés par la beauté et l'amabilité d'une personne, nous nous écrions : elle est la beauté, l'amour, la bonté mêmes ! Mais la raison, toujours soucieuse du « rien de nouveau sous le soleil » de Salomon, ne sait rien d'une incarnation réelle et absolue de l'espèce dans une individualité déterminée. Sans doute l'esprit, la conscience sont « l'espèce existant comme espèce »; mais l'individu, l'organe de l'esprit, la *tête*, aussi universelle soit-elle, sont toujours marqués, pointu ou camus, mince ou massif, long ou court, droit ou courbe, d'un nez *déterminé*. Tout ce qui se passe dans l'espace et le temps doit se plier aux lois de l'espace et du temps. Le Dieu Terme se dresse en gardien à l'entrée du monde. Autolimitation : telle est la condition d'entrée. Rien ne se réalise sans se réaliser comme un être déterminé. L'espèce dans sa plénitude s'incarnant dans une individualité *unique* serait un miracle absolu, une suppression arbitraire de toutes les lois et de tous les principes de la réalité — serait en fait la *Fin du Monde*.

C'est visiblement pour cela que la croyance des Apôtres et des premiers chrétiens dans la fin prochaine du monde était liée de la façon la plus intime avec leur croyance dans l'Incarnation. L'apparition de la divinité dans tel temps et dans telle forme déterminés implique *déjà en soi* la suppression du temps et de l'espace : c'est pourquoi on n'a plus alors rien d'autre à attendre que la *Fin réelle du Monde*.

On ne peut plus penser l'histoire : elle est sans but ni sens, *l'Incarnation* et *l'histoire* sont *absolument incompatibles*; quand la divinité elle-même entre dans l'histoire, l'histoire cesse. Mais si malgré tout l'histoire poursuit son cours comme devant, alors la théorie de l'Incarnation est réfutée par l'histoire même dans les faits. La manifestation de la divinité qui pour d'autres époques, pour la postérité, n'est qu'un compte rendu, un récit, et par suite un simple objet de la représentation et du souvenir, a perdu la marque de la divinité, elle est pour ainsi dire tombée de l'ordre de l'événement miraculeux et extraordinaire, dans le rang et la série des événements courants et familiers de l'histoire, *transmise* comme elle l'est à la postérité par la seule voie *naturelle*. Dès qu'un miracle est devenu un perfectum, un objet de récit, il a *cessé* d'être un miracle. Aussi l'on n'a pas eu tort de dire : *le temps* trahit tous les secrets. En effet, pour qu'une manifestation historique soit la manifestation réelle, l'incarnation de la divinité, cette manifestation (et seul cet effet en serait la preuve) devrait éteindre, comme le soleil fait les étoiles, et le jour nos veilleuses, toutes les lumières de l'histoire, et particulièrement aussi les « lumières » de l'Eglise, elle devrait illuminer la terre entière du ravissement de sa clarté céleste, elle devrait être une manifestation absolue, omniprésente et immédiate pour tous les hommes de tous les temps. Car ce qui est au-delà de la nature doit aussi agir et se manifester *comme tel au-delà des limites du temps*; et par suite ce qui se transmet seulement par la voie naturelle, qui se conserve et agit seulement par le moyen de la tradition, qu'elle soit orale ou écrite, n'est en soi nécessairement que d'origine médiate et de rang naturel.

Il n'en va pas autrement de la théorie de l'Incarnation dans le domaine de l'art et de la science. Si la philosophie hégélienne était la réalité absolue de l'idée de la philosophie, l'arrêt de la raison dans la philosophie hégélienne devrait entraîner nécessairement l'arrêt du temps : car si le temps poursuivait comme devant son triste cours, la philosophie hégélienne perdrait immanquablement le prédicat de

l'absoluité. Projetons-nous par la pensée, pour quelques instants à peine, dans l'avenir des siècles prochains ! La philosophie hégélienne ne sera-t-elle pas alors pour nous, historiquement, une philosophie étrangère, *léguée par la tradition* ? Pourrons-nous considérer la philosophie d'une *autre* époque, la philosophie du passé, comme *la nôtre*, comme contemporaine ? Pourquoi donc les philosophies passent-elles, sinon parce que hommes et temps passent, et que les descendants ne veulent pas vivre de l'héritage de leurs aïeux, mais des biens qu'ils ont personnellement acquis ? Ne verrons-nous pas alors dans la philosophie hégélienne une contrainte, et un fardeau, comme jadis les Réformateurs dans l'Aristote médiéval ? Ne se formera-t-il pas nécessairement une opposition entre vieille philosophie et philosophie nouvelle, entre l'une, qui n'est pas libre parce qu'héritée, et l'autre, qui est libre parce qu'acquise par nous-mêmes, et la philosophie hégélienne ne sera-t-elle pas alors rejetée du rang de réalité absolue de l'idée à la place modeste de réalité déterminée et particulière ? Est-il donc déraisonnable, contraire au devoir et à la tâche de l'homme qui pense, d'anticiper par la raison les effets nécessaires et inévitables du temps ? de reconnaître par avance dans la nature de la chose ce qui se produira de soi-même un jour par la nature du temps ?

Entreprenons donc d'anticiper le temps par la raison, et de prouver qu'elle est vraiment une philosophie déterminée et particulière. Et la preuve n'en est pas difficile, même si la philosophie hégélienne se distingue par sa scientificité, son universalité et son indéniable richesse de pensée, de toutes les philosophies antérieures. La philosophie hégélienne est née dans un temps où l'humanité se trouvait, comme à n'importe quelle époque, à un stade déterminé de la pensée, où il existait une philosophie déterminée; elle se référa à cette philosophie, elle s'y rattacha; elle doit donc posséder elle-même un caractère déterminé et par suite fini. Ainsi toute philosophie commence, en tant qu'événement temporel déterminé, par une *présupposition*. Sans doute, *à ses propres yeux*, elle se croit dénuée de

présupposition; et certes, elle l'est bien au regard des systèmes antérieurs, mais la postérité reconnaît pourtant qu'elle aussi faisait une présupposition, une présupposition particulière, et *en soi* contingente, à la différence des présuppositions *nécessaires* et *rationnelles*, qu'on ne peut nier sans tomber dans un non-sens absolu. Ou bien est-ce que par hasard la philosophie hégélienne ne commence pas elle aussi, par une présupposition ? « Non ! Elle commence par l'être pur; elle ne débute par aucun commencement *particulier*, mais par l'indéterminé pur, par le commencement même. » Vrai ? Mais que la philosophie doive commencer, n'est-ce pas déjà une présupposition ? « Mais, voyons, cela va sans dire, tout doit commencer, donc la philosophie aussi. » Sans doute; mais ce commencement-là est un commencement contingent, indifférent; au contraire, le commencement par lequel la philosophie doit débuter a une signification *particulière*, la signification de ce qui est en soi ou scientifiquement premier. Mais, c'est justement ce que je demande, pourquoi faut-il donc se donner un tel commencement ? Le concept de commencement n'est-il donc plus un objet qui relève de la critique, est-il immédiatement vrai et universellement valable ? Pourquoi ne puis-je au commencement renoncer justement au concept de commencement, pourquoi ne puis-je me référer immédiatement au réel ? Hegel commence par l'être, c'est-à-dire par le concept de l'être, ou par l'être abstrait. Pourquoi ne puis-je commencer par l'être même, c'est-à-dire par l'être réel ? Ou bien par la raison, puisque l'être, en tant qu'il est pensé, tel qu'il est objet dans la Logique, me renvoie immédiatement à la raison ? Commencé-je par la présupposition si je commence par la raison ? Non ! Je ne puis douter de la raison, en faire abstraction, sans déclarer mon doute et mon abstraction dénués de raison. Mais admettons encore que je pose une présupposition en commençant à philosopher immédiatement par l'être réel ou la raison, quel mal y a-t-il ? Ne puis-je prouver plus tard que ma présupposition n'était que formelle, apparente, qu'en réalité elle n'en était

pas une ? Je ne commence tout de même pas à penser à l'instant où je mets par écrit mes pensées. Je connais d'avance le dénouement de mon affaire. Je ne présuppose quelque chose que parce que je sais que ma présupposition se justifiera par elle-même.

Le commencement par lequel débute la philosophie de Hegel dans la Logique est-il donc un commencement universel, absolument nécessaire ? N'est-il pas plutôt un commencement déterminé, et déterminé par le point de vue de la philosophie de Hegel ? Ne se rattache-t-il pas à la Doctrine de la Science ? N'est-il pas lié au problème ancien du premier principe de la philosophie, lié à la conception qui tenait l'intérêt de la philosophie pour essentiellement systématique, formel, et non matériel, et le problème : « Qui est premier scientifiquement parlant ? » pour le problème premier ? N'a-t-on pas déjà la preuve de ce lien dans le fait que la méthode de Hegel (abstraction faite, naturellement, de la différence de contenu, qui se traduit aussi dans une différence de forme) est *pour l'essentiel*, ou du moins, en général, la méthode de *Fichte* ? La démarche de la Doctrine de la Science n'implique-t-elle pas également que ce qui est d'abord *pour nous* soit en fin de compte aussi la même chose *pour soi-même*, qu'ainsi la fin revienne au commencement, et que le cours de la science soit un cercle ? (cf. *Fondement de la doctrine générale de la science*, 2e éd., pp. 291, 301 ; *Esquisse de la spécificité de la doctrine de la science*, 2e éd., p. 4 ; *Du concept de la doctrine de la science*, 2e éd., pp. 35-36 ; *Le système de l'idéalisme transcendantal de Schelling*, par exemple, pp. 186-190). Mais la circularité *formelle* n'est-elle pas en quelque sorte un besoin ou une conséquence nécessaire, dès que la méthode, l'*exposition* scientifique de la philosophie sont tenues pour l'essence de la philosophie ; dès que ce qui n'est pas système (système ici au sens *le plus étroit*) n'est pas philosophie ? Car seul est système ce qui est cercle se refermant sur soi, ce qui ne se prolonge pas en ligne droite à l'infini mais au terme revient à son commencement. La philosophie hégélienne est bien en fait le *système* le plus parfait qui ait encore

jamais paru. Hegel a réellement accompli ce que Fichte voulait, mais ne sut accomplir, car Fichte conclut seulement par un devoir-être et non par une fin identique au commencement. Cependant la pensée systématique n'est pas *la pensée en soi*, la pensée *essentielle* : elle n'est que la pensée *qui s'expose*. Quand j'expose mes pensées, je les transpose *dans le temps*; ce qui est en moi simultané, jugement dominant la succession, devient alors une séquence temporelle. Ce que je dois exposer, je le pose comme n'existant pas, je le fais naître devant mes yeux, je fais abstraction de ce qu'il est avant d'être exposé. Quel que soit mon commencement, il n'est donc d'abord que l'indéterminé pur; car je ne sais encore rien de lui : dans son exposition le savoir doit d'abord devenir savoir. C'est pourquoi je ne puis, en toute rigueur, commencer que par le concept de commencement; car quelque objet que je pose, il a justement au commencement la nature du commencement en général. Hegel est en cela bien plus conséquent, plus scientifique que Fichte avec son moi-moi. Mais comme le commencement est l'indéterminé, le développement a la signification de la détermination. C'est seulement au cours de l'exposition, que se détermine et se révèle l'essence du terme par lequel j'ai commencé. C'est pourquoi la progression est une régression (je reviens au point dont je suis parti), dans la régression je reviens sur la *succession*, la *temporalisation* de la pensée : je restaure l'identité perdue. Mais le terme premier auquel je reviens n'est plus désormais le terme premier initial, indéterminé, non prouvé; c'est un terme médiatisé, et par conséquent ce n'est plus le même, ou bien si c'est encore le même, je ne le retrouve plus sous la même forme. Sans doute ce processus est un processus légitime nécessaire, mais il ne repose néanmoins que sur la relation existant entre la pensée qui se manifeste et s'expose et la pensée en soi, ou pensée intérieure. Représentons-nous la chose ainsi. Je lis la Logique de Hegel du commencement à la fin. A la fin, je reviens au commencement. L'idée de l'idée, ou idée absolue contient en elle l'idée de l'essence, de l'être. Je connais alors l'être

et l'essence comme moments de l'idée, ou l'idée absolue comme la Logique *in nuce*. Certes, à la fin, je reviens au commencement; mais Dieu merci ce retour *n'est pas temporel*, je n'ai pas à reprendre la Logique depuis le début — sinon il me faudrait refaire le même chemin deux, trois fois, et ainsi de suite, et ma vie entière ne ferait que tourner en rond à l'intérieur de la Logique de Hegel; mais je ferme sur l'idée absolue les trois tomes de la Logique, parce que je *sais* désormais ce que contient la Logique. Dans ma connaissance, je supprime le processus temporel de médiation; je saisis l'idée absolue comme la totalité, et certes il me faut du temps pour me rendre à nouveau son processus actuellement présent, mais cette succession est ici parfaitement indifférente. La Logique en trois tomes, la Logique exposée n'est pas un but *en soi*; sinon je n'aurais dans la vie d'autre but que de relire indéfiniment la Logique ou de l'apprendre par cœur, comme un *Pater Noster*. L'idée absolue revient en effet elle-même sur son processus de médiation, elle *résume en elle-même* son processus, et supprime la réalité de l'exposition, en se révélant comme le terme premier et dernier, comme l'un et le tout. Voilà justement pourquoi je ferme moi aussi, maintenant, la Logique, et j'embrasse cette existence extensive sous la forme d'une idée unique. Aussi la Logique nous ramène en conclusion *à nous-mêmes*, à l'acte intérieur de connaissance; le savoir qui médiatise et expose devient savoir *immédiat* — mais non pas immédiat au sens subjectif de Jacobi, car en ce sens il n'existe pas de savoir immédiat. C'est à une autre immédiateté que je pense.

La pensée est une activité *immédiate*, dans la mesure où elle est *autoactivité*. Personne ne peut penser à ma place; *c'est par moi seul* que je me convaincs de la vérité d'une pensée. Platon n'a pas de sens, ni la moindre existence, pour qui est dénué d'intelligence; il est une feuille blanche pour qui ne peut rattacher les mêmes pensées à ses propres mots. Le Platon écrit n'est pour moi qu'un *moyen*; le *principe*,

l'*a priori*, le *fondement* à quoi tout se rapporte et retourne, c'est l'intelligence. Donner l'intelligence n'est pas au pouvoir de la philosophie, car la philosophie la *présuppose* déjà; elle ne fait que *déterminer* mon intelligence. La *production* de concepts par une philosophie déterminée n'est pas une production réelle : elle n'est que formelle; elle n'est pas une création à partir du néant, elle n'est que le développement pour ainsi dire d'une matière spirituelle latente en moi, encore indéterminée, mais susceptible de toutes les déterminations. Le philosophe me fait seulement prendre conscience de ce que je puis savoir, il prend ma *capacité* spirituelle pour point de départ. C'est pourquoi la philosophie ne sort de la bouche ou de la plume que pour retourner immédiatement à sa propre *source*; elle ne parle pas pour le plaisir de parler (d'où son antipathie à l'égard des phrases vides), mais pour *ne pas* parler, *pour penser*; elle ne démontre pas pour le plaisir de démontrer (d'où sa haine pour la syllogistique sophistique), mais seulement pour montrer que ce qu'elle démontre tel est *tout simplement* tel dans le *principe* de toute démonstration, c'est-à-dire dans l'intelligence, que c'est une pensée conforme à la loi, c'est-à-dire une pensée qui exprime pour tout être pensant *une loi de l'intelligence*. Démontrer c'est tout simplement montrer que ce que je *dis* est *vrai*; tout simplement reprendre l'aliénation (Entäusserung) de la pensée dans la *source originelle* de la pensée. Aussi l'on ne peut concevoir la signification de la démonstration sans se référer à la signification du *langage*. Le langage n'est rien d'autre que la *réalisation de l'espèce*, la mise en rapport du moi et du toi, destinée à représenter l'unité de l'espèce par la suppression de leur isolement individuel. C'est pourquoi l'élément de la parole est l'air, le médium vital le plus spirituel et le plus universel. Ainsi la démonstration ne trouve son fondement que dans l'activité de médiation de la pensée *pour autrui*. Je ne veux jamais prouver quelque chose qu'à autrui; si je prouve, enseigne, écris, Dieu merci ce n'est pas pour moi que je prouve, enseigne, ou écris; car je sais aussi, pour l'essentiel du moins, ce que je n'écris pas, n'enseigne pas,

n'expose pas : c'est pourquoi on éprouve souvent la pire peine à se résoudre à traiter par écrit ce qu'on connaît le mieux, ce qui nous est si parfaitement certain et clair, que nous n'imaginons absolument pas comment d'autres pourraient l'ignorer. L'écrivain qui traite une matière dont il est tellement assuré, qu'il pense qu'au fond elle n'en vaut pas la peine, se change en une espèce particulière d'humoriste. En l'écrivant, il anéantit son écrit, en prouvant il se moque de la preuve. Pour écrire, pour bien et sérieusement écrire, je dois *mettre en doute* qu'autrui sache ce que je sais, du moins le sache comme je le sais. Ce n'est que pour cela que je communique ma pensée. Mais en même temps je présuppose qu'autrui doit et peut la connaître. Enseigner, ce n'est pas gaver; au contraire le maître se réfère à une capacité active, à une faculté de connaissance. L'artiste présuppose le sens de la beauté; il ne veut ni ne peut commencer par le donner; car pour que nous trouvions belles ses œuvres, les admettions et les recevions, il faut qu'il présuppose déjà en nous le sens artistique; il ne peut que l'éduquer, lui donner une orientation déterminée. De même le philosophe ne suppose pas qu'il est un dalaï-lama spéculatif, qui aurait avalé d'un coup la raison. Pour que nous reconnaissions pour vraies ses pensées, pour que nous puissions même les comprendre, il doit présupposer la raison, principe commun, norme commune, en nous comme en lui. Ce qu'il a reconnu, nous devrons le reconnaître, ce qu'il a trouvé, nous devrons le retrouver nous-mêmes *en nous*; car la pensée est *en nous*. Toute démonstration est par suite non pas une médiation de la pensée dans et pour la pensée elle-même, mais une médiation réalisée par les voies du langage entre la pensée, *dans la mesure où elle est mienne*, et la pensée *d'autrui, dans la mesure où elle est sienne* (si deux ou trois êtes rassemblés en mon nom, je suis parmi vous, moi la raison, la vérité), ou bien une médiation du moi et du toi pour reconnaître l'identité de la raison, ou bien une médiation par lequelle je fais la preuve que *ma* pensée n'est pas la mienne, mais pensée *en et pour soi*, qui, à ce titre peut donc aussi bien

être la pensée d'autrui que la mienne. S'il nous est dans la vie indifférent de voir nos pensées comprises et reconnues ou non, cette indifférence ne concerne qu'un tel ou un tel, telle ou telle classe d'hommes, que nous tenions déjà pour des êtres imbus de préjugés, corrompus par des intérêts égoïstes et des sentiments aberrants, pour des êtres inamendables et radicalement viciés. Leur nombre n'a absolument rien à voir ici. Sans doute l'homme peut se suffire à lui-même, parce qu'il se sait lui-même un, se distingue de soi et peut être autrui pour soi (l'homme parle, s'entretient avec lui-même) et parce qu'il sait que sa pensée ne serait pas la sienne si elle n'était aussi, au titre *d'éventualité* du moins, la pensée d'autres hommes. Mais toute cette indifférence, cette suffisance et cette limitation à soi-même ne sont qu'un phénomène aberrant. Au fond, nous ne sommes pas indifférents ; l'instinct de communication est un instinct originel, l'instinct de la vérité. C'est autrui seul — et non certes tel ou tel au hasard — qui nous rend conscient et certain de la vérité de notre propre cause. Le vrai n'est ni ce qui est mien, ni ce qui est tien exclusivement : c'est *l'universel.* La pensée est une pensée *vraie* lorsque s'unissent le moi et le toi. Cette union n'est la constatation, le signe, l'affirmation de la vérité, que parce qu'elle est elle-même déjà vérité. Ce qui unit est bon et vrai. L'objection : dans ces conditions le vol, etc., est lui aussi bon et vrai, puisqu'en lui aussi on voit souvent des hommes s'unir — cette objection ne mérite pas de réponse, car chacun y travaille pour soi.

Tous les philosophes que nous connaissons (et sans cela nous ne les connaîtrions évidemment pas) ont *exprimé* c'est-à-dire *enseigné* leurs pensées, soit oralement, comme Socrate, soit par écrit; exprimer des *pensées*, c'est enseigner; mais enseigner, c'est démontrer. La démonstration n'est donc pas la mise en rapport du penseur ou de la pensée enfermée en elle-même, avec eux-mêmes, mais la mise en rapport du penseur avec d'autres hommes. C'est pourquoi les genres de démonstration et de syllogisme ne sont pas des *formes*

de la raison en soi (1), des formes de l'acte interne de la pensée et de la connaissance; ils ne sont que des *formes de communication*, des genres d'expression, des présentations et représentations, des manifestations de la pensée. C'est pourquoi l'esprit vif court plus vite que la démonstration de son maître; dès la première pensée, en un clin d'œil, il a anticipé toute une suite de médiations qu'autrui est obligé de parcourir avec l'aide de la démonstration. De la même façon qu'il existe un véritable *génie de l'art*, il existe un *génie de la pensée*, qui tout comme celui-ci est présent jusqu'à un certain point chez tous les hommes, à titre de réceptivité. Si nous tenons les formes de communication et les modes d'expression pour des formes fondamentales de la raison, de la pensée en et pour soi, c'est uniquement parce que nous commençons pour ainsi dire par faire comparaître devant nous, par nous exposer, par nous représenter, par *nous enseigner à nous-mêmes*, comme nous le ferions à autrui, afin de les élever à la conscience distincte, nos pensées fondamentales qui jaillissent immédiatement du génie de la pensée, qui nous viennent nous ne savons nous-mêmes pas comment, qui nous sont données avec notre *essence*; c'est que déjà dans la pensée elle-même nous

(1) Les prétendues formes *logiques* du jugement et du syllogisme ne sont donc pas des formes actives de pensée, des relations rationnelles *créatrices*. Elles *présupposent* les concepts métaphysiques d'universalité, de particularité, de singularité, de tout et de partie, de nécessité, de cause et d'effet ; on ne les pense que par le moyen de ces concepts ; elles sont donc des formes de pensée secondes, dérivées, et non des formes primitives. Seules les relations métaphysiques sont des relations logiques — seule la métaphysique, comme science des catégories, est la logique véritable, *ésotérique* —, voilà la profonde pensée de Hegel. Les prétendues formes logiques ne sont que les formes abstraites et élémentaires du langage ; mais parler n'est pas penser, sinon le plus grand bavard serait nécessairement le plus grand penseur. Ce qu'on a coutume d'appeler notre pensée, n'est, en expressions intelligibles pour nous, que la traduction d'un auteur étranger, plus ou moins inconnu, difficile à comprendre, qui agit en nous d'une manière instinctive ; et c'est seulement dans cette traduction, et non dans l'original que sont valables les prétendues formes logiques ; c'est pourquoi elles n'appartiennent pas à l'optique, mais à la *dioptrique* de l'esprit — domaine qui, il est vrai, est encore inconnu.

exprimons, nous parlons nos pensées. La démonstration n'est donc que le moyen par lequel j'ôte à mes pensées la forme de miennes, afin qu'autrui les reconnaisse pour les siennes propres. Sans *communication*, la démonstration est vide de sens. Mais la communication des pensées n'est pas une communication matérielle et *réelle* (le choc, le son qui ébranle mes oreilles, la lumière sont des communications réelles); ce qui est matériel, je le reçois passivement : je le subis; mais le spirituel, je le reçois seulement par moi, par mon autoactivité. Aussi ce n'est pas non plus la *chose elle-même* que communique le démonstrateur, mais seulement le moyen; car il ne m'instille pas ses pensées, comme les gouttes d'un médicament; il ne prêche pas des poissons sourds, comme saint François; il s'adresse à des êtres *pensants*. L'*essentiel*, l'intelligence de la chose, il ne me le donne pas; il ne donne nullement l'intelligence (sinon le philosophe pourrait effectivement produire des philosophes, ce que personne, à ce jour, n'a encore réussi à faire), il la présuppose au contraire; il ne me montre (et ne montre à autrui, en général) que le *reflet* de mon intelligence. Il n'est qu'acteur, il ne rend sensible et ne me représente que ce qu'en moi je dois moi-même imiter de lui (la philosophie « exposante », systématique, est la philosophie dramatique, théâtrale, en opposition au lyrisme de la pensée matérielle tournée vers soi-même), il me dit et montre : voici le rationnel, le vrai, la loi; voici *comme* il te *faut* penser, et comme tu *penses*, quand tu penses vrai. Il veut m'amener à penser ses propres pensées, non comme siennes, mais comme universellement rationnelles, donc également miennes; il ne fait qu'*exprimer* ma propre intelligence. Ici se justifie l'exigence qui veut que la philosophie éveille, stimule la pensée, loin de rendre l'intelligence captive d'une lettre énoncée ou écrite (la pensée communiquée est précisément la pensée aliénée (entäusserte) dans la lettre), ce qui entraîne toujours des effets mortels pour l'esprit. Toute exposition de la philosophie, qu'elle soit orale ou écrite, n'a et ne peut avoir que la signification d'une médiation. Tout système n'est qu'*expression*, n'est

qu'*image* de la raison, n'est par suite qu'un *objet* pour la raison, qui, en tant que puissance vivante se reproduisant sans cesse dans de nouveaux êtres pensants, le distingue de soi et le pose en face de soi comme un objet de la critique. Tout système, qui n'est pas reconnu et assimilé comme simple *moyen*, *limite* et *corrompt* l'esprit; car il substitue la pensée médiate et formelle à la pensée immédiate, originelle, matérielle. Il tue l'esprit de découverte; il ne permet pas de distinguer l'*esprit* de la *lettre*, car il est *nécessaire* qu'à toute pensée (et c'est là précisément que se révèle la limitation de tout système comme existence extérieure) soit aussi attachée la *lettre*, et qu'*ainsi* la signification et la destination originelle de toute expression de pensée, de tout système, soient reniées et manquées totalement. Toute exposition, toute démonstration (l'exposition de la pensée est démonstration) a pour fin, en vertu de sa destination *originelle* (et c'est à cette dernière seule que nous devons nous en tenir) l'acte par lequel autrui connaît.

Il va d'ailleurs de soi que l'exposition ou démonstration est en même temps également fin *pour elle-même* (chaque moyen devant, en effet, être d'abord fin). La forme même doit être didactique, objectivement parlant : l'exposition de la philosophie doit être elle-même philosophique; l'exigence d'identité de la forme et du contenu trouve là sa justification. L'exposition, en tant qu'elle est elle-même philosophique, conforme à la pensée, est justement l'exposition *systématique*. C'est là ce qui donne à l'exposition sa valeur *en et pour soi*. C'est pourquoi le systématique est artiste; l'histoire des systèmes philosophiques est la galerie des tableaux, la pinacothèque de la raison. Hegel est l'artiste *philosophique* le plus parfait, ses expositions sont, en partie du moins, *des modèles insurpassés du sens artistique scientifique*, et, en vertu de leur rigueur, de *vrais moyens d'éducation et de culture de l'esprit*. Mais c'est précisément pour cela qu'il a lui aussi transformé (en vertu d'une loi universelle que nous n'avons pas à examiner ici) la forme en essence, l'être de la pensée pour autrui

en être en soi, *la fin relative en fin absolue.* Il voulait anticiper et tenir captive dans l'exposition l'intelligence elle-même, il voulait la faire entrer de force dans le système. Le système devait être pour ainsi dire la raison même, l'activité immédiate devait purement et simplement se réduire à l'activité médiate, l'exposition devait *ne rien présupposer*, c'est-à-dire ne laisser en nous aucun résidu, nous vider et nous épuiser totalement. Le système hégélien est *l'autoaliénation* (Selbstentäusserung) *absolue* de la raison — ce qui s'exprime chez lui *objectivement*, entre autres, en ce que son droit naturel est *l'empirisme spéculatif* le plus pur (il va, par exemple, *jusqu'à déduire le droit d'aînesse !*). C'est en cela seulement (en ce que Hegel fait tout entrer de force dans l'exposition, fait abstraction de la préexistence de l'intelligence, ne fait pas appel à l'intelligence qui est en nous) que réside le motif véritable et profond des reproches de formalisme, de mépris de la subjectivité, etc. Sans doute, Hegel reprend dans le résultat le processus de médiation; mais comme il fait de la forme une entité objective, nous restons de nouveau dans l'indécision quant à l'objectivité ou la subjectivité du processus de médiation. Aussi ceux qui déclarent que le processus de médiation de l'absolu n'est que formel ont bien raison *matériellement*, mais ceux qui affirment le contraire, c'est-à-dire la réalité objective de ce processus, n'ont pas tort non plus, au moins formellement.

La philosophie hégélienne est donc l'apogée de la philosophie systématique de type spéculatif. Par là nous avons découvert et expliqué le fondement du commencement de la Logique. Tout doit s'exposer (prouver), c'est-à-dire passer exhaustivement dans l'exposition. L'exposition fait abstraction du savoir antérieur à l'exposition; elle doit débuter par un commencement absolu. Mais c'est ici justement qu'apparaît aussitôt la *limite* de l'exposition. La pensée existe *antérieurement* à l'exposition de la pensée. Le commencement dans la présentation n'est premier que pour elle, *mais non pour la pensée.* L'exposition a besoin des pensées qui n'apparaîtront que plus

tard, mais qui sont toujours antérieurement présentes dans la pensée (1). L'exposition est donc le médiat en et pour soi; c'est pourquoi, chez elle aussi, le terme premier n'est jamais, au grand jamais un immédiat, mais un terme posé, dépendant, médiatisé, car le terme premier est déterminé par des déterminations de pensée, qui sont certaines par elles-mêmes, antérieures à, et indépendantes de la philosophie qui s'expose et s'explicite temporellement. L'exposition en appelle donc constamment à une instance supérieure, et, relativement à elle, *a priori*. N'est-ce pas là le cas de l' « être » de la Logique de Hegel ? « L'être est l'immédiat, l'indéterminé, l'égal à soi-même, l'indifférencié. » Or ne présuppose-t-on pas ici les concepts d'immédiateté, d'indétermination, d'identité ? « L'être passe dans le néant; il s'évanouit immédiatement dans son contraire : leur vérité

(1) Ce qu'on désigne ici par l'expression « exposer » (Darstellen) répond au terme *poser* (Setzen) dans la philosophie de Hegel. Le concept par exemple est déjà *en soi* le jugement, mais il n'est pas encore *posé* comme tel ; le jugement est déjà en soi le syllogisme, mais pas encore posé et réalisé comme tel. L'antérieur présuppose l'ultérieur, mais doit cependant apparaître *pour soi-même*, afin que ce présupposé (l'ultérieur), qu'est *en soi* le terme premier, soit à son tour posé pour soi-même. Par la vertu de cette méthode, Hegel rend autonomes des déterminations qui *pour soi* n'ont aucune réalité. Il en est ainsi de l'être au début de la *Logique* En effet, l'être a-t-il une autre signification que celle de l'être *réel, actuel* ? Que représente alors le concept de l'être distingué du concept de l'existence, de la réalité, de l'actualité ? *Rien*, évidemment ; mais alors cette *séparation* et cette distinction sont-elles valables ? Il en va de même des formes du syllogisme et du jugement que Hegel rend autonomes comme relations *logiques particulières*. Ainsi les jugements *affirmatif, négatif*, doivent exprimer une relation *particulière*, celle de l'immédiateté, et les jugements singulier, particulier, universel, doivent au contraire exprimer la relation de la réflexion. Mais toutes ces différentes formes de jugement sont seulement des *modes d'expression empiriques*, qu'il faut d'abord réduire à un jugement où le prédicat contienne la *différence essentielle*, la *nature*, le genre du sujet, pour *exprimer* une relation *logique*. Il en va de même des jugements assertorique et problématique. Pour que le jugement du concept aussi soit *posé*, il faut que ces formes aussi soient posées comme moments *particuliers*, et que le jugement assertorique soit *aussi* un jugement immédiat. Mais alors quelle sorte de relation logique réelle peut bien fonder ces formes de jugement ? Cette relation ne réside-t-elle pas uniquement dans le *sujet* qui juge ?

est ce mouvement d'évanouissement immédiat. » Mais ne présuppose-t-on pas ici bien des représentations ? S'évanouir, est-ce un concept, ou n'est-ce pas bien plutôt une représentation sensible ? « Le devenir est inquiétude, l'identité inquiète de l'être et du néant; l'existence est l'inquiétude parvenue au repos. » Mais ne présuppose-t-on pas ici, ou pour le moins n'admet-on pas une représentation aussi hautement contestable que le repos ? Le sceptique ne peut-il objecter : le repos n'est qu'une illusion des sens, tout est perpétuellement en mouvement ? Que viennent faire au départ de telles représentations, même à titre de simples *images* ? Mais, dira-t-on, des représentations comme les concepts d'égalité, d'identité, etc., se comprennent d'elles-mêmes, sont tout à fait naturelles. Autrement, comment pourrions-nous penser l'être ? Ces concepts sont les moyens nécessaires par lesquels nous connaissons l'être comme terme premier. C'est juste; mais l'être est-il donc, pour nous du moins, l'immédiat ? Le terme premier n'est-il pas plutôt ce dont nous ne pouvons pas faire abstraction ? Sans doute la philosophie hégélienne le sait, elle aussi. L'être, par quoi commence la Logique, a pour présuppositions, d'un côté la Phénoménologie, de l'autre l'idée absolue. L'être (le premier, l'indéterminé) se voit détrôné à la fin; il se révèle être le commencement *qui n'est pas le vrai*. Mais alors la Logique ne serait-elle pas, elle aussi, une Phénoménologie ? L'être, seulement le commencement *phénoménologique* ? Ne nous trouvons-nous pas, même à l'intérieur de la Logique, dans un conflit qui oppose l'apparence et la vérité ? Pourquoi ne commence-t-on pas par le *vrai* commencement ? « Le vrai ne peut être que le *résultat*; le vrai doit se démontrer tel, c'est-à-dire se présenter comme tel. » Mais comment peut-il donc se démontrer, si l'être lui-même présuppose déjà l'idée, et si donc l'idée est déjà présupposée comme étant en soi le terme premier ? Est-ce ainsi que la philosophie doit se constituer et se démontrer, si l'on veut qu'elle ne puisse plus être mise en doute, que le doute sceptique n'ait plus de raison objective ? Sans doute, qui dit A doit aussi dire B. Se

situer au départ dans l'être de la Logique, c'est se situer aussi dans l'idée; accepter cet être, c'est avoir déjà accepté l'idée. Mais que faire, s'il se trouve un seul homme, qui ne veuille absolument pas dire A ? S'il dit : ton être indéterminé, pur, n'est qu'une abstraction, à quoi rien de réel ne correspond; il n'y a de réel que l'être concret ? Ou bien alors, commence par me prouver la réalité de concepts *universels* ! Ne parvenons-nous pas alors à des problèmes *universels*, qui touchent à la vérité et à la réalité de la philosophie en général, et non à cette seule Logique-ci ? La Logique est-elle au-dessus de la querelle des nominalistes et des réalistes (pour désigner par des noms anciens une opposition naturelle) ? La Logique ne contredit-elle pas dans ses premiers concepts aussi bien l'intuition sensible que son avocat, l'entendement ? L'intuition sensible n'a-t-elle pas le droit de faire opposition à la Logique ? La Logique aura beau la récuser; l'entendement récusera la Logique lui aussi, en déclarant : tu es juge en ton propre procès. N'avons-nous donc pas à faire ici, dès le début de la science, à *la même* contradiction que dans la philosophie de Fichte ? Là, à la contradiction entre le moi *pur*, et le moi empirique, réel; ici, à la contradiction entre l'être pur, et l'être empirique, réel ? Le « moi pur n'est plus moi »; mais l'être pur et vide n'est plus l'être non plus. La Logique dit : je fais abstraction de l'être *déterminé*; l'unité de l'être et du néant, je ne l'attribue pas à un être déterminé. Si l'entendement trouve cette unité ridicule et paradoxale, c'est qu'il substitue à l'être pur un être déterminé, et alors il existe évidemment une contradiction quand l'être doit être le néant. Mais l'entendement répond à son tour : seul *l'être déterminé* est être; le concept de l'être comprend le concept de la détermination absolue. C'est de l'être même que je tiens le concept d'être; or tout être est un être déterminé — c'est pourquoi je puis opposer aussi, soit dit en passant, le néant, qui signifie : non-quelque chose, à l'être, car je lie toujours et inséparablement le quelque chose à l'être. Oter à l'être la détermination, c'est ne plus me laisser d'être du tout. Qu'on vienne alors me dire que *cet être-là* est le

néant, rien d'étonnant. Cela va même sans dire. Si l'on ôte à l'homme ce qui le fait homme, on peut alors sans aucune peine me prouver qu'il n'est pas un homme. Or, de même que le concept d'homme, une fois ôtée la différence spécifique d'homme, est le concept non plus de l'homme, mais d'une entité artificielle, à peu près comme l'homme platonicien de Diogène, de même le concept d'être, une fois écarté le contenu de l'être, n'est plus le concept d'être. L'être est aussi divers que les choses. L'être fait un avec la chose, qui est. Oter l'être à une chose, c'est tout lui ôter. L'être ne souffre pas qu'on le mette à part pour lui-même. L'être n'est pas un concept *particulier* : pour l'entendement du moins, il est toute chose.

Comment donc la Logique ou une philosophie déterminée en général, peuvent-elles prouver la vérité et la réalité, si elles commencent par entrer en contradiction avec la réalité sensible, avec l'intelligence de la réalité, *sans résoudre cette contradiction* ? Qu'une telle philosophie prouve *sa propre* vérité, aucun doute là-dessus; mais il ne s'agit pas de cela. Il faut être *deux* pour la preuve. Dans la preuve le penseur *se dédouble*; il se contredit lui-même; et c'est seulement lorsque la pensée a affronté et surmonté cette contradiction intérieure, qu'elle est une pensée prouvée. Prouver n'est rien d'autre que réfuter. Toute détermination intellectuelle possède son contraire, sa contradiction. Ce n'est pas dans l'unité avec son contraire, mais dans sa réfutation, que réside la vérité. La dialectique n'est pas un monologue de la spéculation avec soi-même, mais un dialogue de la spéculation avec l'empirie. Le penseur n'est dialecticien que dans la mesure où il est *son propre adversaire*. Se mettre soi-même en doute, voilà l'art et la vertu suprêmes. Si donc la philosophie (ou bien la Logique) veulent se prouver, elles doivent réfuter l'empirie rationnelle ou l'entendement, qui les dément, qui est seul à les contredire; faute de quoi toutes leurs preuves ne resteront, *au regard de l'entendement*, qu'à l'état d'affirmations *subjectives*. Le *contraire* de l'être (de l'être en général, comme le considère la Logique) *n'est pas le néant*,

mais *l'être sensible et concret.* L'être sensible dément l'être logique; l'un contredit l'autre, et vice versa. Pour résoudre cette contradiction, il faudrait prouver la réalité de l'être logique, prouver qu'il n'est pas une abstraction, ce qu'il est actuellement pour l'entendement.

L'unique philosophie qui commence *sans présupposition* est celle qui est assez libre et courageuse pour se mettre *elle-même* en doute, celle qui s'engendre à partir de son propre *contraire.* Or, les philosophies modernes dans leur ensemble ont commencé *par elles-mêmes,* et non par leur contraire. Elles ont immédiatement présupposé la philosophie, la leur, comme vérité. La médiation n'a chez elles que la signification de *l'élucidation,* comme chez Fichte, ou du *développement,* comme chez Hegel. Kant fut critique à l'égard de l'ancienne métaphysique, mais non à son propre égard. Fichte présupposa comme vérité la philosophie de Kant. Il eut pour tout objectif de l'élever à la hauteur d'une science, d'unir tout ce qui était dispersé chez Kant, de le déduire d'un principe commun. D'une part Schelling présupposa de même la philosophie de Fichte comme la vérité achevée, mais d'autre part, en opposition à Fichte, il est le restaurateur de Spinoza. Hegel est un Fichte passé par Schelling. Hegel polémiqua contre l'absolu de Schelling; il découvrit en lui l'absence du moment de la réflexion, de l'entendement, de la négativité : en d'autres termes, il spiritualisa, détermina, féconda le sein de l'identité absolue par la semence du concept (du moi fichtéen); mais il présupposait cependant l'absolu comme vérité. Il ne contestait pas l'existence, ni la réalité objective à l'identité absolue; il présupposait la philosophie de Schelling comme une philosophie vraie *par essence,* il ne lui reprochait que son manque de *forme.* Hegel est donc à Schelling ce que Fichte est à Kant. Pour eux deux, la vraie philosophie existait déjà dans son contenu et sa matière; ils n'avaient tous deux d'autre intérêt que scientifique, c'est-à-dire en l'espèce un intérêt *systématique* et *formel.* Tous deux n'étaient critiques qu'à l'égard de détails, *de certains caractères* et non de l'essence de la philosophie existante.

L'absolu *est*, aucun doute là-dessus; mais il doit se prouver, il doit être connu *comme tel*. C'est ainsi qu'il devient résultat, objet du concept médiateur : c'est-à-dire vérité scientifique et non pure affirmation de l'intuition intellectuelle.

Mais c'est précisément pour cette raison que chez Hegel aussi (mise à part sa rigueur scientifique dans le développement), la *preuve* de l'absolu n'a par essence et *par principe* qu'une signification *formelle*. La philosophie hégélienne nous présente, dès son commencement et son point de départ, une contradiction, contradiction entre la vérité et la scientificité, entre l'essentialité et la formalité, entre la *pensée* et *l'écriture*. *Formellement*, l'idée absolue n'est sans doute pas présupposée, mais au fond elle l'est. Les moments intermédiaires et les maillons dont Hegel la fait précéder, il les *pensait* déjà comme *déterminés* par l'idée absolue. Hegel ne s'est pas *aliéné* (entäussert), il n'a pas *oublié* l'idée absolue, mais il pense déjà *dans la présupposition de l'idée* le contraire à partir duquel elle doit s'engendrer. Elle est déjà prouvée *en fait*, avant d'être prouvée formellement : c'est pourquoi elle est toujours indémontrable, toujours subjective pour *autrui*, qui reconnaît déjà dans le contraire de l'idée une *prémisse* dont elle s'est *d'elle-même* fait précéder. L'aliénation (Entäusserung) de l'idée n'est pour ainsi dire qu'une *feinte*; elle fait semblant, mais elle ne se prend pas au sérieux; *elle joue*. La preuve décisive est le commencement de la Logique, dont le commencement doit être le commencement de la philosophie en général. Commencer, comme elle le fait, par l'être, n'est qu'un pur formalisme, car l'être n'est pas le vrai commencement, le vrai terme premier; on pourrait aussi bien commencer par l'idée absolue, puisque avant qu'il n'*écrive* la Logique, c'est-à-dire avant qu'il ne donne à ses idées logiques une forme de communication scientifique, l'idée absolue était déjà pour Hegel une certitude, une vérité immédiate. L'idée absolue (l'idée de l'absolu) est infailliblement certaine d'être elle-même la vérité absolue; elle se présuppose elle-même comme vraie; ce qu'elle pose comme autre présuppose déjà *par essence*

l'idée. La preuve n'est ainsi qu'une preuve *formelle*. L'idée absolue était une certitude absolue pour le *penseur* Hegel, mais pour *l'écrivain* Hegel elle était une incertitude formelle. Cette contradiction entre le penseur *libéré du besoin*, dominant l'exposition, et pour qui la cause est entendue, et l'écrivain *soumis au besoin* et à la succession temporelle, qui pose comme formellement incertain ce qui pour le penseur est certain, cette contradiction *objectivée* est le processus de l'idée absolue, qui présuppose l'être et l'essence, mais de façon telle qu'ils présupposent déjà en vérité l'idée même. Telle est la seule explication suffisante de la contradiction qui existe entre le commencement réel de la Logique, et son commencement véritable, qui se trouve seulement à la fin. *En son for intérieur*, Hegel tenait l'idée absolue pour une certitude; en cela il n'était pas *critique*, ni sceptique; mais l'idée devait se prouver elle-même, être soustraite aux limites de l'intuition intellectuelle subjective, elle devait être aussi pour *autrui*. La preuve avait ainsi une signification à la fois *essentielle* et *inessentielle*; la preuve était une nécessité : l'idée *devait* se prouver, car elle n'est telle qu'en se prouvant, mais en même temps cette preuve était superflue pour la certitude interne de sa vérité. L'expression de cette nécessité superflue, de cette indispensabilité superflue, ou de cette superfluité indispensable est la méthode hégélienne; c'est pourquoi le commencement y est la fin, et la fin le commencement; c'est pourquoi l'être est déjà la *certitude* de l'idée, c'est pourquoi l'être n'est rien d'autre que *l'idée dans son immédiateté*; c'est pourquoi le non-savoir de soi de l'idée au commencement n'est, du point de vue de l'idée, qu'un non-savoir ironique. L'idée parle autrement qu'elle ne pense; elle dit : être, elle dit : essence; mais, ce faisant, c'est elle seule qu'elle pense. C'est à la fin seulement qu'elle parle comme elle pense; mais alors elle récuse ce qu'elle déclarait au début, et dit : ce que vous avez pris jusqu'ici, au commencement et dans la suite, pour une autre essence, voyez, c'est moi-même ! C'est l'idée qui est l'être et l'essence, mais elle n'avoue pas encore qu'elle le soit; elle garde encore le secret pour elle.

C'est justement pourquoi, je le répète, la preuve, la médiation de l'idée absolue, n'est que formelle. L'idée se produit et s'atteste, non par le moyen d'un terme *réellement autre* (autre qui ne pourrait être que l'intuition intellectuelle empirico-concrète), elle se produit à partir d'un contraire *formel* et apparent. *En soi* l'être est l'idée. Si l'être est prouvé, l'idée aussi est déjà prouvée. Mais prouver ne veut rien dire d'autre qu'amener autrui (possible ou réel) à ma conviction. La vérité ne réside que dans l'union du moi et du toi. Or, l'autre de la pensée pure est en général l'intelligence sensible. Prouver dans le domaine de la philosophie, c'est donc surmonter la contradiction qui existe entre l'intelligence sensible et la pensée pure, c'est faire que la pensée soit vraie non *seulement pour soi*, mais aussi pour son contraire; car, bien que toute pensée vraie ne soit vraie que *par soi-même*, toutefois le témoignage que porte sur soi une pensée qui exprime une *contradiction* n'est que subjectif, partiel, douteux, aussi longtemps qu'elle ne s'appuie que sur soi. Or l'être logique constitue une contradiction directe, non médiatisée, frappante, avec l'être de l'intuition intellectuelle empirico-concrète, et en outre il n'est qu'une grâce, une condescendance de l'idée, il est par conséquent déjà en soi ce qui demande d'abord à être prouvé : je ne pénètre donc dans la Logique, tout comme dans l'intuition intellectuelle, que par un coup de force, par un acte transcendant, par une rupture *immédiate* avec l'intuition réelle. C'est pourquoi la philosophie hégélienne tombe sous le même reproche que toute la philosophie moderne de Descartes et Spinoza : le reproche d'une rupture *non-médiatisée* avec l'intuition sensible (1), le reproche de la présupposition *immédiate* de la philosophie.

La Phénoménologie ne saurait être une objection à cet égard

(1) Il existe sans doute une rupture inévitable, qui réside dans la nature de la science en général ; mais il n'est pas nécessaire que cette rupture soit une rupture non médiatisée. La philosophie la médiatise en s'engendrant elle-même à partir de la non-philosophie.

parce que la Logique a la Phénoménologie *derrière soi*; mais l'être qui constitue le contraire de l'être logique nous hante constamment, il est nécessairement suscité par son propre contraire, poussé à contredire la Logique, et d'autant plus que la Logique est un *nouveau* commencement, qu'elle repart à zéro, et que de ce fait la raison en est, dès le principe, heurtée de front. Accordons cependant à la Phénoménologie une signification positive et actuelle au regard de la Logique ! Hegel a-t-il engendré l'idée ou la pensée en partant de *l'altérité* de la pensée ou de l'idée en général ? Voyons un peu ! Le premier chapitre a pour contenu : « *La certitude sensible*, ou le ceci et l'opinion. » Il désigne le moment de la conscience où l'être sensible et singulier a pour elle valeur d'être vrai et réel, mais pour se révéler tout de suite à l'usage un être universel. « L'ici est un arbre »; mais j'avance, et dis : « L'ici est une maison. » La première vérité a disparu. « Le maintenant est nuit »; mais on ne tardera pas à dire : « Le maintenant est jour. » La première vérité visée est maintenant « éventée ». Le maintenant se révèle ainsi un maintenant universel, un multiple (négatif) simple. Il en va de même du « ici ». « Le ici lui-même ne disparaît pas, il *persiste* dans la disparition de la maison, de l'arbre, etc., indifférent à être maison ou arbre. Le ceci se montre donc à son tour comme *simplicité médiatisée* ou *universalité*. » C'est pourquoi nous ne pouvons même pas exprimer le singulier que nous visons dans la certitude sensible. « C'est le langage qui est le plus vrai; en lui nous réfutons nous-mêmes immédiatement notre opinion, et comme c'est l'universel qui est le vrai de la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, il est absolument impossible de jamais dire un être sensible que nous visons. » Mais est-ce donc là une réfutation dialectique de la réalité de la conscience sensible ? A-t-on par ce moyen *prouvé l'universel* comme étant le réel ? Oui, bien sûr, pour qui est d'avance certain que l'universel est le réel; mais non pour la conscience sensible, pour nous qui nous trouvons ou nous situons à ce point de vue, et voulons être convain-

cus de l'irréalité de l'être sensible, et de la réalité de la pensée ! Mon frère s'appelle Jean, Adolphe; mais en dehors de lui il existe une infinité d'autres hommes qui s'appellent aussi Jean, Adolphe. S'ensuit-il que mon Jean n'est pas une réalité ? S'ensuit-il que la Johannité est une vérité ? Pour la conscience sensible, tous les mots sont des noms propres, *Nomina propria*; ils sont en soi indifférents à l'égard du même être, ils ne sont pour la conscience sensible que des signes lui permettant d'atteindre son but par la voie la plus courte. Le langage n'a absolument *rien* à voir avec *la chose*. La réalité de l'être sensible singulier est pour nous une vérité scellée de notre *sang*. Dans le domaine sensible, le mot d'ordre est : œil pour œil, dent pour dent. Allons au fond : querelle de mots. *Montre*-moi ce que tu dis là. Pour la conscience sensible, le langage est justement l'irréel, le nul. Comment donc la conscience sensible peut-elle trouver ou voir sa réfutation dans l'impossibilité de dire l'être singulier ? C'est une réfutation du langage que la conscience sensible trouve justement dans ce fait, et non pas une réfutation de la certitude sensible. Et elle a, dans son domaine, parfaitement raison sur ce point; sinon, dans la vie nous nous *paierions* de mots, au lieu de choses. C'est pourquoi le contenu du premier chapitre de la Phénoménologie tout entier n'est rien d'autre pour la conscience sensible que l'argument *réchauffé* du mégarique Stilpo, mais à l'envers, rien d'autre qu'un jeu de mots de la pensée déjà *sûre de soi-même* comme vérité, jeu de mots sur le dos de la conscience naturelle. Mais la conscience ne se laisse pas tromper; elle tient ferme, après comme avant, à la réalité des choses singulières. Le ici (pourquoi pas l'existant-ici ?), le maintenant (pourquoi pas l'existant-maintenant ?), ne peuvent jamais *de cette façon* devenir pour la conscience sensible, pour nous-mêmes qui nous faisons ici son avocat, et accepterions de nous ranger à un autre avis, s'il était meilleur, un ici médiatisé et universel, un maintenant médiatisé et universel. Aujourd'hui est maintenant, mais demain est de nouveau maintenant, et c'est encore exactement le même mainte-

nant qu'hier, sans changement ni amélioration. Ici est un arbre, là-bas une maison, mais là-bas je dis aussi de nouveau : ici ; le ici reste toujours l'éternel partout et nulle part. L'être sensible, le ceci, passe; mais un autre être le remplace, qui est aussi un ceci. La nature réfute bien ainsi *ce* singulier-*ci*, mais aussitôt elle se corrige elle-même à nouveau; elle réfute la réfutation, en remplaçant ce singulier-ci par un *autre* singulier. Et c'est pourquoi c'est l'être sensible qui est l'être permanent et immuable pour la conscience *sensible*.

La même contradiction, le même conflit non médiatisés, que nous avons rencontrés dans le commencement de la Logique, nous frappent ici dans le commencement de la Phénoménologie : le conflit entre l'être (au sens où il est pris ici comme objet) et l'être comme objet de la conscience sensible. Le ici phénoménologique ne se distingue en rien d'un autre ici, que je fixe; s'il *se révèle* être aussi un ici universel, c'est qu'en fait il *est* déjà un ici universel. L'ici réel au contraire, se distingue justement d'un autre ici d'une façon *réelle*, il est un ici *exclusif*. « Le ici est par exemple l'arbre. Je fais demi-tour, cette vérité a disparu. » Oui, évidemment, dans la Phénoménologie, où le demi-tour ne coûte rien qu'un petit mot; mais dans la réalité, où je dois faire pivoter mon corps pesant, l'ici se révèle à moi, même derrière mon dos, doué d'une existence très réelle. L'arbre *limite* mon dos; il *m'évince* de la place qu'il occupe déjà. Hegel ne réfute pas l'ici, objet de la conscience sensible et objet pour nous (par opposition à la pensée pure), mais l'ici logique, le maintenant logique. Il réfute la *pensée* du être-ceci, *l'haecceitas*; il montre la non-vérité de l'être singulier *fixé dans la représentation* comme réalité (théorique). La Phénoménologie n'est rien d'autre que la Logique phénoménologique. — C'est de ce point de vue seulement qu'on peut excuser le chapitre sur la certitude sensible. Mais c'est justement parce que Hegel ne s'est pas réellement introduit ni situé dans la conscience sensible, parce que la conscience sensible n'est objet *qu'*au sens de la conscience de soi, de la pensée, parce qu'elle est seulement l'aliénation (Entäus-

serung) de la pensée *à l'intérieur de* la certitude de soi, c'est pour cela que la Phénoménologie elle aussi, ou la Logique (car cela revient au même) commence par une présupposition immédiate de soi, et donc par une contradiction non médiatisée, par une rupture absolue avec la conscience sensible. Car elle commence, comme je l'ai dit, non par l'être-autre de la pensée, mais par *la pensée de l'être-autre de la pensée*, en quoi la pensée est naturellement assurée d'avance de la victoire sur son adversaire — d'où l'ironie avec laquelle la pensée traite la conscience sensible. Mais c'est bien pour cela que la pensée n'a pas non plus réfuté son adversaire.

Même en faisant totalement abstraction de la signification de la Phénoménologie, Hegel a, comme je l'ai indiqué, commencé dès le tout début de sa tentative philosophique par la présupposition de l'identité absolue. L'idée de l'identité absolue, ou de l'absolu en général, était tout simplement pour lui une vérité objective; et non seulement une vérité, mais la vérité absolue, l'idée absolue elle-même, l'idée absolue, c'est-à-dire l'idée dont on ne saurait plus douter, l'idée transcendante à toute critique et à tout scepticisme. Sans doute, l'idée de l'absolu, dans sa signification *positive* n'était que l'idée de l'objectivité, *par opposition* à l'idée de subjectivité de la philosophie kantienne-fichtéenne. Aussi nous devons concevoir la philosophie de Schelling non comme la philosophie *absolue*, ce qu'elle était pour ses partisans (1), mais comme *le contraire* de la philosophie critique. Au début, Schelling voulait, comme on sait, ne suivre que la voie opposée ou contraire à l'Idéalisme. La Philosophie de la Nature ne fut d'abord, en fait également, que l'Idéalisme renversé, et c'est pourquoi le passage de l'Idéalisme à la Philosophie de la Nature ne fut pas difficile. L'Idéaliste voyait vie et raison aussi dans la nature,

(1) La philosophie hégélienne, elle aussi, ne peut être connue, appréciée et jugée correctement, que si l'on reconnaît que, pour avoir formellement absorbé le Fichtéanisme, elle constitue cependant, *dans son contenu*, l'opposé du Kantisme et du Fichtéanisme.

mais seulement comme sa propre vie, comme sa propre raison. Ce qu'il voyait en elle, il l'y avait lui-même introduit; aussi reprenait-il en lui-même ce qu'il avait donné à la nature : la nature est le moi objectivé, l'esprit se voyant lui-même hors de soi. Ainsi l'Idéalisme était déjà lui aussi une identité du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la nature, mais une identité telle que la nature n'avait dans cette unité que la signification d'objet posé par l'esprit. Il suffisait alors de détacher la nature des liens dans lesquels l'Idéaliste l'avait jetée, et par lesquels il l'avait enchaînée à son moi, et de la rendre à l'existence indépendante, pour lui donner *la* signification même, qu'elle reçut plus tard dans la Philosophie de la Nature. L'Idéaliste disait à la nature : « Tu es mon *alter ego*, mon autre moi »; mais il ne mettait l'accent que sur *moi*, si bien que sa formule voulait dire : tu es ma propre émanation, mon propre reflet, mais tu n'es rien de particulier pour toi-même. Le Philosophe de la Nature disait la même chose; mais il mettait l'accent sur *alter* : sans doute elle est ton moi, mais ton *autre* moi, qui est donc réel pour soi et différent de toi. C'est pourquoi la signification de l'identité de l'esprit et de la nature était au début, dans la Philosophie de la Nature, purement idéaliste. « La nature n'est que l'organisme visible de notre raison » *(Introduction à l'esquisse d'un système de la Philosophie de la Nature)*. « L'organisme n'est lui-même qu'un *mode d'intuition* de l'intelligence » (*Idéalisme transcendantal*, p. 265). « Il est évident qu'en construisant *la matière*, c'est *lui-même* que le moi construit en réalité... Ce produit qu'est la matière est donc une construction intégrale du moi, à cette réserve qu'il ne l'est pas pour le moi lui-même, qui est encore identique à la matière » (*ibid.*, p. 189). « La nature doit être l'esprit visible, l'esprit la nature invisible » (*Idées pour une Philosophie de la Nature*, Introd., p. 64; cf. *ibid.*, p. 128 sq., l'excellente déduction du concept de matière). La Philosophie de la Nature, qui prenait uniquement l'objectif pour point de départ, atteignait le même résultat que l'Idéalisme, qui lui partait de soi et ne se servait

que de soi. « La tendance nécessaire de toute science naturelle est de procéder de la nature à l'intelligence » (*Idéalisme transcendantal*, p. 3). « Faire de l'objectif le terme premier, et en déduire le subjectif, voilà la tâche de la Philosophie de la Nature ! Toute philosophie doit se proposer pour fin d'engendrer ou bien une intelligence à partir de la nature, ou bien une nature à partir de l'intelligence » (p. 6). La Philosophie de la Nature laissait donc subsister l'Idéalisme dans sa parfaite intégrité ; en réalité, elle entendait seulement prouver *a posteriori* ce que l'Idéalisme avait dit de lui-même *a priori*. Il n'y avait entre eux deux qu'une différence *de voie*, de méthode. Pourtant, au fond de cette opposition de méthode, il y avait déjà une opposition de conception, qui à tout le moins devait inévitablement en résulter. Il était inévitable que dans cette voie la nature reçût une signification *pour elle-même*. En le posant même uniquement comme objet d'une science *particulière*, on libérait déjà l'objet des limites de l'Idéalisme subjectif. Même si elle ne l'était pas en soi, la nature était cependant, au moins *pour* la Philosophie de la Nature, non pas un terme dérivé et posé, mais un terme premier et indépendant. C'est ainsi que la nature reçut une signification opposée à l'Idéalisme fichtéen. Pourtant *la* signification qu'avait la nature dans et pour l'Idéalisme, c'est-à-dire la signification diamétralement opposée à celle de la Philosophie de la Nature, devait, elle aussi, garder après comme avant sa valeur, et l'Idéalisme en général devait subsister intact dans ses droits et ses prétentions. C'est pourquoi, au lieu de l'autonomie et de la vérité uniques, absolument radicales, du moi fichtéen, nous avons maintenant deux autonomies, deux vérités qui s'opposent entre elles, la vérité de l'Idéalisme qui nie la vérité de la Philosophie de la Nature, et la vérité de la Philosophie de la Nature qui, de son côté, nie la vérité de l'Idéalisme. Pour la Philosophie de la Nature, il n'existe *que* la nature ; pour l'Idéalisme, il n'existe *que* l'esprit. Pour l'Idéalisme la nature n'est qu'objet, accident, pour la Philosophie de la Nature, elle est substance, sujet-objet, elle est ce que l'intelligence à l'intérieur

de l'Idéalisme revendique pour *soi* seule. Mais deux vérités, deux absolus font une contradiction. Comment donc sortir de ce conflit entre l'Idéalisme qui nie la Philosophie de la Nature, et la Philosophie de la Nature qui nie l'Idéalisme ? Nous ne le pouvons qu'en faisant du *prédicat*, sur lequel elles s'accordent toutes les deux, le *sujet* (ainsi nous avons l'absolu, l'indépendant pur et simple) et du sujet le prédicat : l'absolu est esprit *et* nature. Esprit et nature ne sont que des prédicats, des déterminations, des formes d'un seul et même sujet, l'absolu. Mais qu'est alors l'absolu ? Rien que le *et* : l'unité de l'esprit et de la nature. Mais en quoi cela nous avance-t-il ? N'avions-nous pas déjà cette unité dans le concept de la nature elle-même ? La Philosophie de la Nature est la science non d'un objet opposé au moi, mais d'un objet qui est lui-même *sujet-objet*, autrement dit la Philosophie de la Nature est en même temps Idéalisme. La liaison des concepts de sujet et d'objet dans le concept de nature représentait justement la suppression de la scission effectuée par l'Idéalisme entre un intelligent et un non-intelligent, par conséquent la suppression de la scission entre la nature et l'esprit. En quoi donc l'absolu se distingue-t-il de la nature ? L'absolu est l'identité absolue, le sujet-objet absolu; la nature est le sujet-objet objectif; l'intelligence le sujet-objet subjectif. Que c'est donc charmant ! Etonnant ! Nous revoilà tout à coup au point de vue du dualisme Idéaliste; dans le même instant on retire à la nature ce qu'on vient de lui donner. La nature est sujet-objet *plus l'objectivité* : en d'autres termes son concept positif (si toutefois un *plus* donne un concept, dans la mesure où elle ne flotte pas dans le *vacuum* de l'absolu, dans la mesure où elle est *nature*) est *celui de l'objectivité*; et de même le concept de l'esprit, dans la mesure où il est esprit, est non pas une essence vague et anonyme, mais le concept de la *subjectivité*, marqué du *plus de la subjectivité*. Oui, mais sommes-nous alors plus avancés qu'au commencement ? Ne retombons-nous pas sur la vieille croix de la subjectivité et de l'objectivité ? Si l'on connaît l'absolu, si on le tire des ténèbres du

manque absolu de détermination (où il n'est qu'un objet de la représentation et de l'imagination), pour le conduire dans la clarté du concept, on le connaît alors seulement *ou bien* comme esprit, *ou bien* comme nature. Il n'existe pas de science de l'absolu *comme tel*, mais, après comme avant, ou bien une science de l'absolu comme *nature*, ou bien une science de l'absolu comme *esprit*, par conséquent ou bien Philosophie de la Nature, ou bien Idéalisme; ou bien tous deux conjointement, mais à la condition que la Philosophie de la Nature ne soit que philosophie de l'absolu comme nature, et l'Idéalisme philosophie de l'absolu comme esprit. Mais si la Philosophie de la Nature a pour objet l'absolu comme *nature*, alors le concept *positif* est uniquement *le concept de nature*, autrement dit le prédicat devient sujet à son tour, et le sujet, l'absolu, devient un prédicat vague, qui ne veut rien dire. Je puis donc carrément *rayer* l'absolu de la Philosophie de la Nature; car l'absolu vaut aussi bien pour l'esprit que pour la nature, aussi bien pour cet objet déterminé que pour un autre objet, son contraire, aussi bien pour la lumière que pour la pesanteur. L'absolu disparaît donc pour moi comme pur néant de détermination, comme *nihil negativum*, dans le concept de nature, ou bien alors, si je ne puis me l'ôter de la tête, c'est la nature qui disparaît pour moi devant l'absolu. C'est pourquoi la Philosophie de la Nature ne parvenait qu'à des déterminations et des différences *evanescentes*, c'est-à-dire à des différences et déterminations qui ne sont, en vérité, qu'*imaginaires*, simples représentations de termes distincts, et non déterminations réelles de connaissance.

C'est bien pourquoi la signification positive de la philosophie de Schelling réside uniquement dans la Philosophie de la *Nature*, par opposition à l'étroitesse de l'idéalisme de Fichte, qui n'entretenait avec la nature qu'un rapport négatif. Aussi ne faut-il pas s'étonner non plus que le créateur de la Philosophie de la Nature n'ait exposé l'absolu que sous son aspect réel; car l'exposition de l'absolu sous son aspect idéal existait déjà, avant la Philosophie de la Nature, dès le

Fichtéanisme. Sans doute, la Philosophie de l'Identité restaurait une unité perdue, mais si elle la restaurait, ce n'était pas en objectivant cette unité comme l'absolu, comme une essence commune à l'esprit et à la nature, et cependant aussi distincte d'eux (car cet absolu n'était qu'un bâtard équivoque d'Idéalisme et de Philosophie de la Nature, issu du conflit existant dans le créateur même de la Philosophie de la Nature entre l'Idéaliste et le Philosophe de la Nature), si elle la restaurait, c'était seulement dans la mesure où le concept de cette unité était justement le concept de la nature comme sujet-objet, et donc la restauration de la nature en général.

C'est seulement pour n'avoir pas assez tenu à *cette* opposition à l'Idéalisme subjectif, opposition qui était son mérite positif, pour avoir méconnu sa limite, pour avoir voulu être la philosophie absolue, que la Philosophie de la Nature est entrée également en opposition avec l'élément positif de l'Idéalisme. Kant est tombé dans la contradiction (ce fut une nécessité pour lui, mais nous ne l'examinerons pas ici) de concevoir et d'interpréter faussement les limites *positives* et *rationnelles* de la raison, en les concevant comme *des bornes*. Des bornes sont des limites *arbitraires*, *non obligatoires* et *surmontables*. Avec ces bornes, la Philosophie de l'Identité a rejeté aussi les limites positives de la raison, et de la philosophie. L'unité de la pensée et de l'être ou de l'intuition n'était en elle que l'unité de *la pensée* et de *l'imagination*. La philosophie devint alors *jolie*, poétique, confortable, romantique, mais par là même, aussi transcendante, superstitieuse et *absolument dénuée de critique*. La condition fondamentale de toute critique, la différence entre le subjectif et l'objectif, avait disparu. La pensée *discernante* et *déterminante* passa seulement pour une activité finie et *négative*, quoi d'étonnant alors si la Philosophie de l'Identité, sans force ni critique, finit par succomber au mysticisme du cordonnier de Görlitz ?

C'est dans et par cette philosophie que Hegel commença à philosopher, nullement comme un disciple de l'auteur, mais comme un

ami auprès d'un ami. C'est lui qui a relevé la philosophie de sa chute dans le domaine de l'imagination. C'est à juste titre qu'un hégélien lui a appliqué le mot d'Aristote sur Anaxagore : il est apparu parmi les Philosophes de la Nature, comme le seul homme à jeun parmi des hommes ivres. L'unité de la pensée et de l'être reçut chez lui une signification rationnelle — sans être d'ailleurs une signification transcendante à la critique. Son principe est l'esprit pensant. Il intégra dans la philosophie l'élément du rationalisme, l'entendement (qui se trouvait exclu de l'idée de l'absolu en fait, bien qu'il ne le fût pas dans l'imagination ni dans l'affirmation) et l'y intégra comme un moment de l'absolu même. L'expression métaphysique en est donnée par la proposition : le négatif, le différent, ce qui est objet pour la réflexion, ne doit pas être conçu de façon purement négative, ni comme fini, mais au contraire comme positif, comme essentiel. D'où l'élément *négatif, critique* que contient Hegel. Mais c'est pourtant l'idée de l'absolu qui le déterminait. Bien qu'il reconnût en lui le manque d'entendement ou du principe de forme (les deux ne font qu'un pour lui); bien qu'en y introduisant ce principe il déterminât en fait autrement que Schelling l'absolu lui-même; bien qu'il élevât ainsi la forme au niveau d'un élément essentiel, malgré tout la forme avait toujours en même temps (ce qui est nécessairement inclus dans son concept) la signification du pur formel, et l'entendement *malgré tout* une signification purement négative. Le contenu est vrai, il est spéculatif et profond (voilà ce qu'on disait de la philosophie de l'absolu) mais il manque le concept et la forme. Dès que le concept, la forme, l'entendement étaient posés comme essentiels, leur absence était tenue pour un manque. Mais comme le contenu est vrai, ce manque lui-même n'est justement qu'un manque *formel* — on trouve ici la preuve de ce qui a été dit plus haut de la méthode de Hegel. Rien n'appartient donc vraiment à la philosophie que la forme, le concept. Quant au contenu, bien que la philosophie doive l'engendrer à l'intérieur d'elle-même par sa propre activité dans la mesure

où elle l'a déjà amené à la forme du concept, il est un contenu *donné*; la philosophie n'a qu'à le concevoir au moyen de la distinction critique entre l'essentiel et l'inessentiel, entendons par là ce que lui ajoute la forme spécifique de la représentation et de la sensibilité. C'est pourquoi la philosophie a bien chez Hegel une signification critique, mais non *génético*-critique. La philosophie génético-critique est celle qui ne démontre ni ne conçoit dogmatiquement un objet donné par la représentation (car s'il s'agit d'objets immédiats, c'est-à-dire donnés par la *nature*, d'objets vraiment réels, ce que dit Hegel est parfaitement valable), mais qui étudie son *origine*; cette philosophie se demande si l'objet est un objet réel ou bien seulement une représentation, un phénomène purement psychologique; elle distingue donc de la manière la plus stricte entre le subjectif et l'objectif. La philosophie génético-critique a essentiellement pour objet ce qu'on appelait autrefois causes secondes; pour illustrer par une *comparaison* ce rapport, elle est à la philosophie absolue (qui, ne pensant que sous la présupposition de l'absolu, transforme des processus psychologiques subjectifs et des besoins spéculatifs, par exemple le processus de médiation de Dieu chez Jacob Böhme, en processus de l'absolu) ce qu'est à la contemplation théologique de la nature, qui transforme des comètes ou autres événements merveilleux en interventions immédiates de Dieu, la conception purement physicienne ou naturaliste, qui par exemple fait dériver d'une innocente piqûre d'insecte la noix de galle où la théologie voit l'œuvre du Diable en personne. La philosophie hégélienne est la *mystique rationnelle* — c'est pourquoi elle est unique en son genre, à la fois attirante mais aussi repoussante, tant pour des esprits mystico-spéculatifs, qui voient dans l'union du mystique et du rationnel une contradiction insupportable, car le concept les déçoit qui détruit le charme mystique de la représentation obscure, que pour des esprits rationnels, qui ont en horreur l'union de l'élément rationnel et de l'élément mystique. L'unité du subjectif et de l'objectif, que Schelling a expri-

mée et placée au faîte de la philosophie, et qui est au fond de la pensée de Hegel lui-même, bien qu'il l'ait mise, mais de façon seulement formelle, à sa vraie place, à la fin de la philosophie, comme résultat : cette unité est pour la philosophie un principe aussi stérile que funeste, parce qu'elle supprime jusque dans le particulier la distinction du subjectif et de l'objectif, et compromet la pensée génético-critique et conditionnelle, et le problème de la vérité. C'est ainsi que Hegel, lui aussi, a vraiment conçu comme vérité objective, des représentations qui n'exprimaient que des besoins subjectifs, et que, pour n'être pas remonté jusqu'à la source, jusqu'au *besoin* qui engendrait ces représentations, il les a prises pour argent comptant; c'est ainsi qu'il fait entrer en ligne de compte ce qui, vu au grand jour, est pour le moins d'une nature extrêmement douteuse; qu'il a fait du secondaire le primordial, et, ou bien n'a pas pris en considération ce qui est vraiment primordial, ou bien l'a rejeté comme subordonné; qu'il a démontré comme rationnel en et pour soi ce qui n'est rationnel que sous un rapport particulier et relatif. Nous voyons ainsi, dès le début de la Logique, et par suite de ce manque d'analyse *génético*-critique, *le néant* (une représentation très voisine de l'idée de l'absolu) jouer un rôle. Mais qu'est donc ce néant ? « Par les mânes d'Aristote ! » Le néant est le vide absolu de pensée et de raison (1). On ne peut absolument pas *penser* le néant, car penser c'est, comme Hegel le dit lui-même, déterminer; si l'on pensait le néant, on le *déterminerait*, il *ne* serait donc *plus* néant. Le non-être n'a, comme on l'a justement dit, aucun prédicat. Il n'y a pas de connaissance du non-être (2). Nous appelons néant ce à quoi ne correspond aucun concept (Wolf). La pensée ne peut penser que de l'existant, car elle est elle-même une activité *existante*, et réelle. On a reproché aux philosophes païens de ne pas avoir dépassé l'éternité de la matière et du monde.

(1) Hegel appelle le néant lui-même le vide-de-pensée. « Dans l'existence déjà le néant vide de pensée devient limite », lit-on dans *Logique*, t. III, p. 94.

(2) Cf. également les *Analyt. Post.*, lib. II, c. 7, § 2 et lib. I, § 10.

La matière n'a chez eux que la signification de l'être, elle n'était que l'expression sensible désignant l'être; on ne leur reproche donc que d'avoir *pensé*. Mais les Chrétiens ont-ils donc supprimé l'éternité, c'est-à-dire la réalité de l'être ? Ils n'ont fait que la transférer à un être particulier, à l'être divin, qu'ils pensaient comme cause de soi, comme être sans commencement. La pensée ne peut pas dépasser l'être, parce qu'elle ne peut se dépasser elle-même, parce que le propre de la raison est seulement de poser l'être, parce que c'est seulement de tel ou tel être, et non de l'être lui-même, qu'on peut penser la genèse. C'est précisément parce qu'elle a pour premier et dernier concept le concept de l'être sans commencement, que l'activité de pensée prouve qu'elle est une activité fondamentale et réelle. Le néant augustinien, qui n'en impose tant aux exégètes et ne leur paraît si profond que parce qu'il ne recouvre rien, n'est que l'expression *de l'arbitraire et du vide de pensée absolus*. Je ne puis me représenter d'autre cause du monde que l'arbitraire absolu, autrement dit je ne puis me représenter d'autre cause que le *néant* de cause, un simple acte de la volonté vide; mais dans un simple acte de volonté la raison meurt, je n'introduis comme cause rien qui puisse servir de matière à la pensée; je n'énonce autant dire rien; je n'exprime donc que ma propre incertitude, que mon propre arbitraire. Le néant est une auto-illusion absolue, le πρῶτον ψεῦδος, le mensonge absolu en lui-même. La pensée du néant est une pensée *qui se contredit elle-même*. Penser le néant, c'est justement ne pas penser. Le néant est la négation de la pensée; c'est pourquoi l'on ne peut le penser qu'en faisant de lui un *quelque chose*. Mais alors, au moment même où on le pense, on *ne* le pense *pas*, car c'est toujours *le contraire* du néant que je pense. « Le néant est l'égalité simple avec soi-même. » Tiens ? Mais la simplicité, l'égalité avec soi-même ne sont-elles pas des *déterminations réelles* ? Ne pensé-je *rien* lorsque je pense l'égalité simple ? Le néant n'est-il donc pas nié dans le même moment où je veux le poser ? « Le néant est le vide total, l'absence de détermination

et de contenu, il est indistinction *en lui-même*. » Le néant est *en lui-même* sans distinction ? Ne posé-je donc pas quelque chose dans le néant, de la même façon que, dans la création à partir du néant, on fait du néant une quasi-matière, puisque c'est *à partir* de lui, le néant, que le monde doit être engendré ? Puis-je donc même exprimer le néant sans me convaincre de mensonge ? Le néant est le vide total ? Qu'est le vide ? Est vide ce dans quoi il n'y a rien, mais où quelque chose doit, ou, du moins, peut être : le vide est donc l'expression d'une contenance. Le néant serait-il donc en quelque sorte l'être ayant la plus forte contenance ? Il est l'absence absolue de détermination et de contenu. Le sans-contenu, le sans-détermination, je ne peux les penser sans référence à contenu et à détermination; je n'ai pas de concept du sans-détermination, sinon par le moyen de la détermination. Par le « sans », j'exprime un manque, un défaut; je pense donc le contenu, la détermination, qui sont positifs, comme terme premier; je ne pense donc le néant que par ce qui *n'*est *pas* néant. Je rapporte le néant au « plein de contenu »; mais en posant des rapports, je pose des déterminations. La pensée est si bien une activité parfaitement déterminée, c'est-à-dire *affirmative*, que, dès qu'on le pense, le sans-détermination absolu *est* pensé comme un déterminé; qu'ainsi donc la pensée du néant se révèle immédiatement *dans le fait* comme une absence de pensée, comme une pensée *non vraie*, comme *une impossibilité de pensée*, comme un impensable *radical* ! Si le néant était de fait *pensable*, la distinction entre *raison* et *déraison*, entre pensée et absence de pensée, disparaîtrait; on pourrait penser et légitimer *n'importe quoi*, même le comble de l'impossible, et jusqu'à la pire absurdité. C'est pourquoi tout le temps que la création à partir du néant passa pour une pensée et pour une vérité, les chimères les plus insensées et les farces miraculeuses les plus ineptes passèrent pour des *possibilités* : elles n'étaient que des suites naturelles du néant, qui se dressait au sommet de la création du monde comme une autorité sacro-sainte. Le néant est la *limite* de la raison. Un

kantien en conclurait, comme il fait d'autres limites, à la *limitation* de la raison. Mais le néant est une limite *rationnelle*, une limite que la raison s'impose à elle-même, qui est l'expression de son essentialité et de sa réalité, car le néant est justement le vide de raison absolu. Si elle pouvait penser le néant, elle se condamnerait comme raison.

Mais « il y a pourtant une différence entre voir et penser quelque chose ou *rien*. Ne rien voir ou ne rien penser a donc une signification; le néant est présent dans notre vision ou notre pensée, ou plutôt il est la pensée et la vision vides elles-mêmes ». Mais la pensée *vide* n'est pas une pensée. La pensée vide est radotage, c'est une pensée *imaginaire*, et non une pensée réelle. Si ne rien penser a une signification (sans doute il en a une, mais seulement celle de *ne pas* être une pensée) et une signification telle qu'on en doive conclure à une signification objective du néant : alors, même *ne rien savoir* signifie *savoir*, et si je dis d'un ignorant : il ne sait *rien*, on pourra alors m'objecter : vous lui accordez donc malgré tout un savoir, ce rien, il le *sait*, il n'est donc pas sans savoir. Le néant n'est qu'une expression courte et frappante pour dire : rien de fondamental, rien de valable, pas tel ou tel être déterminé, rien de rationnel, etc. Ainsi, lorsque je dis : ce qui se contredit n'est rien. Rien est ici une tautologie, et signifie simplement : ceci se contredit, se réfute de soi-même, est irrationnel. Le néant n'a ici qu'une signification *verbale*. Mais, dira-t-on, le néant a pourtant son être dans la pensée, dans la représentation, etc.; c'est pourquoi l'on dit que le néant existe bien dans la pensée, la représentation, mais on ne dit pas qu'il *est* pour autant, mais que seules la pensée ou la représentation constituent son être. Admettons que le néant intervienne dans notre représentation et notre imagination : appartient-il pour autant à la Logique ? Le fantôme, lui aussi, intervient dans notre représentation; mais appartient-il pour autant, disons à la psychologie comme un être réel ? Sans doute, il relève de la philosophie; mais à seule fin que la philosophie étudie l'origine de la vision des fantômes et de la

croyance en eux. Et le néant est-il en fait rien d'autre qu'un fantôme de l'imagination spéculative ? C'est une représentation qui *n'est pas une* représentation, une pensée qui *n'est pas une* pensée, tout comme le fantôme est un être qui *n'est pas un* être, un corps qui *n'est pas un* corps. Et le néant ne doit-il pas lui aussi, comme le fantôme, son origine aux ténèbres ? La représentation des ténèbres n'est-elle pas pour une conscience sensible ce que la représentation du néant est pour une conscience abstraite ? Hegel dit lui-même : « Le néant est ici la pure absence de l'être, le *Nihil privativum*, comme les ténèbres sont l'absence de lumière. » On avoue donc ici une parenté entre le néant et les ténèbres, parenté qui se révèle immédiatement en ce que l'intelligence peut aussi peu *penser* le néant, que l'œil *voir* les ténèbres. Mais c'est justement cette parenté indéniable qui nous conduit à leur origine commune. Le néant, contraire de l'être, est un produit de l'imagination orientale, qui représente *comme être le non-être même*, qui oppose à la vie la mort comme *principe de destruction autonome*, à la lumière la nuit, comme si celle-ci était quelque chose de positif pour soi et non simplement la pure absence de la lumière. Autant ou aussi peu la nuit possède de réalité comme essence opposée à la lumière, autant ou aussi peu, ou plutôt moins encore le néant possède de fondement et de réalité rationnelle comme contraire de l'être. L'homme ne substantialise la nuit que s'il ne distingue pas encore le subjectif de l'objectif; s'il transforme ses impressions et sensations *subjectives* en propriétés objectives, si l'horizon de ses représentations est encore extrêmement borné, s'il prend son point de vue local pour le point de vue du monde et de l'univers lui-même, si par conséquent la disparition de la lumière *pour lui* lui paraît une disparition réelle, si les ténèbres lui paraissent la mort de la source de la lumière, la mort du soleil, et s'il ne peut s'expliquer la venue des ténèbres que par l'hypothèse d'un être *particulier*, hostile à la lumière, qu'il voit dans les éclipses lutter contre l'être lumineux sous la forme d'un dragon ou d'un serpent.

Les ténèbres comme être particulier, hostile à la lumière, ne sont fondées que dans les ténèbres intellectuelles : elles n'existent que dans l'imagination. Il n'y a pas dans la nature de *contraire réel* de la lumière. La matière n'est pas en et pour soi le ténébreux, mais le *transparent virtuel*, ou le clair qui est clair *sauf* pour lui-même. La lumière n'est, pour employer la terminologie scolastique, que la réalité, l'*actus* d'une possibilité, d'une *potentia*, qui réside dans la matière même. C'est pourquoi toute obscurité n'est que relative; la compacité elle-même n'est pas contraire à la lumière. Si l'on néglige la compacité du diamant et du cristal, qui sont transparents, il existe des corps qui, même rendus plus compacts, deviennent transparents, comme par exemple du papier imbibé d'huile. Même les corps les plus compacts, les plus opaques, deviennent transparents une fois sectionnés en lames minces (cf. la *Photometria* de Lambert, § 617). Sans doute, il n'existe aucun corps *absolument* transparent, mais cette propriété (abstraction faite des causes empiriques spéciales) dépend de l'autonomie du corps, elle est aussi naturelle que la variation d'une seule et même pensée selon les différents êtres pensants qui la reçoivent. Cette variation dépend de leur autonomie, de leur autoactivité; mais cette activité n'exprime pas pour autant une opposition à l'activité de l'être qui communique et manifeste ses pensées. Il en va du néant comme de la nuit de Zoroastre. Le néant n'est qu'une limite du mode humain de représentation; il ne provient pas de la pensée, mais de la non-pensée. Le néant n'est justement rien, il n'est donc également rien pour la pensée; on n'en peut rien dire de plus; le néant se réfute lui-même. L'imagination seule fait du néant un substantif, mais à condition seulement de métamorphoser le néant même en un être fantomatique, en une essence inessentielle. C'est pourquoi Hegel n'a pas étudié la genèse du néant; il a pris le néant pour argent comptant. Aussi l'opposition de l'être et du néant comme tels, n'est, soit dit en passant (en raison précisément de la signification du néant qu'on vient de développer)

nullement une opposition universelle, métaphysique (1); elle appartient plutôt à une région déterminée, à la relation de l'être singulier à l'être universel, de l'individu à l'espèce, et seulement de l'individu représentant et réfléchissant. L'espèce est l'*indifférence* à l'égard de l'individu singulier. L'individu réfléchissant a en lui-même la conscience de l'espèce; il peut donc dépasser son être réel, le poser comme indifférent, et anticiper son propre non-être dans la représentation par opposition à son être réel (et le non-être n'a d'ailleurs de signification que s'il est ce contraire-là, mais à l'état de pure représentation). Quelle importance ai-je, peut se dire l'homme à lui-même, quelle importance ont la vie, la mort? *Que je sois ou ne sois pas*, cela ne change rien. Et quand je serai mort, je ne *serai* plus ni souffrant, ni conscient. Le non-être est ici représenté et rendu autonome, comme l'état de l'apathie et de l'insensibilité pures. L'unité de l'être et du néant n'a donc de signification positive que comme *indifférence* du genre ou de la conscience de l'espèce à l'égard du singulier. Quant à *l'opposition* même de l'être et du néant, elle n'existe que dans la représentation; car l'être existe bien dans la réalité, bien plus, il est le réel même; mais le néant, le non-être n'existent que dans la représentation et la réflexion.

Il en va d'autres thèmes de la philosophie de Hegel comme du néant dans la Logique. Hegel a rejeté (et ce n'est pas un hasard, mais un effet de l'esprit de la philosophie spéculative allemande depuis Kant et Fichte) les causes secondes (qui ne sont que trop souvent les causes premières, et qu'on n'appréhende vraiment qu'en

(1) Dans la philosophie grecque, l'opposition de l'être et du néant n'est évidemment que l'*expression abstraite* de l'opposition de l'affirmation et de la négation, de la réalité et de l'irréalité, au sens de vérité et non-vérité. Il est clair que, du moins dans le Sophiste de Platon, cette opposition n'a d'autre *signification* que celle de la vérité et de la non-vérité. Aussi le moyen-terme de l'être et du non-être, qui est ici le centre de tout, est le concept de la *différence ; sans différence* en effet, *pas de vérité* ; quand tout est vrai sans distinction, comme chez les Sophistes, rien n'est vrai.

les appréhendant non seulement empiriquement, mais encore métaphysiquement, c'est-à-dire philosophiquement), Hegel a rejeté les principes et les causes *naturels*, fondements de la philosophie génético-critique. Nous sommes tombés avec la philosophie absolue de l'extrême d'un subjectivisme hypercritique, dans l'extrême d'un objectivisme non critique. Sans doute les anciens types d'explication naturalistes et psychologiques étaient superficiels; mais ils l'étaient pour cette seule raison qu'on ne reconnaissait pas la logique dans la psychologie, la métaphysique dans la physique, la raison dans la nature. Si, au contraire, la nature est véritablement appréhendée, appréhendée comme raison concrete, elle est alors l'unique canon, aussi bien de la philosophie que de l'art. Le sommet de l'art est la *forme* humaine (forme non au sens le plus étroit, mais aussi au sens de la poésie), le sommet de la philosophie est l'être humain. La forme humaine n'est plus une forme limitée, finie (sinon l'esprit poétique pourrait sans grand-peine se débarrasser de ces limites, et tirer comme par enchantement de cette forme une forme plus haute) elle est le genre des multiples espèces animales, genre qui justement n'existe plus dans l'homme comme espèce, mais *comme genre*. L'être humain n'est plus un être particulier et subjectif, mais un être universel, car c'est l'univers que l'homme a pour objet de son instinct de connaissance; or seul un être *cosmopolite* peut faire du cosmos son objet. Les étoiles ne sont pas l'objet d'une intuition sensible immédiate, mais nous savons l'essentiel : elles obéissent *aux mêmes lois* que nous. Aussi toute spéculation est vaine, qui veut passer la nature et l'homme — comme est vain l'art qui, voulant nous donner un objet supérieur à la forme humaine, ne nous donne en échange que des caricatures. Vaine est donc la spéculation qui depuis lors s'est élevée et affirmée contre Hegel : la spéculation des positivistes; car, au lieu de *dépasser* Hegel, elle est tombée bien *en deçà* de Hegel, pour n'avoir précisément pas compris les suggestions très importantes faites par Hegel et, avant lui déjà, bien qu'à leur façon, par

Kant et par Fichte. La philosophie est la science de la réalité dans sa vérité et sa totalité; mais l'essence de la réalité est la *nature* (la nature au sens le plus universel du mot). Les secrets les plus profonds habitent les choses naturelles les plus simples : le spéculatif chimérique, soupirant après l'au-delà, les foule aux pieds. Hors le retour à la nature, pas de salut. Il est faux de concevoir la nature en contradiction avec la liberté morale. La nature n'a pas construit seulement la machinerie élémentaire de l'estomac, elle a aussi bâti le temple du cerveau; elle ne nous a pas donné seulement une langue munie de papilles homologues aux villosités intestinales, elle nous a donné aussi des oreilles que seule charme l'harmonie des sons, et des yeux que seule charme l'essence céleste et désintéressée de la lumière. La nature ne se dresse que contre la liberté de l'imaginaire, mais elle ne contredit pas la liberté *rationnelle*. Tout verre de vin que nous buvons en trop est une preuve pathétique et même « péripatéticienne » que l'asservissement à la passion révolte le sang; preuve que la sophrosynè grecque va tout à fait dans le sens de la nature. On sait que les Stoïciens eux-mêmes, je dis bien les Stoïciens, les Stoïciens stricts, ces épouvantails des moralistes chrétiens, avaient pour principe : vivre conformément à la nature.

II

L'ESSENCE DU CHRISTIANISME
INTRODUCTION
(1841)

I. — Premier chapitre : l'essence de l'homme

La religion repose sur cette *différence essentielle* qui distingue l'homme de l'animal : les animaux *n'ont pas* de religion. Il est vrai que les anciens zoologistes, dénués de sens critique, reconnaissaient à l'éléphant, entre autres mérites, la vertu de la religiosité : mais la religion des éléphants relève du domaine des fables. Cuvier, l'un des plus grands spécialistes du règne animal, conclut de ses observations personnelles que l'éléphant ne dépasse pas le niveau spirituel du chien.

Quelle est donc cette différence essentielle qui distingue l'homme de l'animal ? A cette question, la plus simple et la plus générale des réponses, mais aussi la plus populaire est : *c'est la conscience.* Mais la conscience au sens strict; car la conscience qui désigne le sentiment de soi, le pouvoir de distinguer les objets sensibles, de percevoir et même de juger les choses extérieures sur des indices déterminés tombant sous les sens, cette conscience ne peut être refusée aux animaux. La conscience entendue dans le sens le plus strict n'existe que pour un être qui a pour objet sa propre *espèce* et sa propre

essence. Sans doute l'animal est objet pour lui-même en tant qu'individu (et c'est pourquoi il possède le sentiment de soi) — mais non en tant qu'espèce (et c'est pourquoi il lui manque la conscience qui tire son nom de la *science*). Etre doué de conscience, c'est être capable de science. La science est la *conscience des espèces.* Dans la vie nous avons affaire à des individus, dans la science à des espèces. Or seul un être qui a pour objet sa propre espèce, sa propre essence, est susceptible de prendre pour objet, dans leur signification essentielle, des choses et des êtres autres que lui.

C'est pourquoi l'animal n'a qu'une vie simple, et l'homme une vie double : chez l'animal la vie intérieure se confond avec la vie extérieure, l'homme au contraire possède une vie intérieure *et* une vie extérieure. La vie intérieure de l'homme, c'est sa vie dans son rapport à son espèce, à son essence. Quand l'homme pense, il s'entretient et parle *avec lui-même.* L'animal ne peut accomplir aucune fonction générique sans le secours d'un autre individu extérieur à lui; l'homme au contraire peut accomplir la fonction générique de la pensée, de la parole — car penser et parler sont d'authentiques *fonctions génériques* — sans le secours d'un tiers. L'homme est pour lui-même, à la fois je et tu; et s'il peut se mettre lui-même à la place de l'autre, c'est précisément qu'il a pour objet son espèce et son essence, et pas seulement son individualité.

Dans ce qui le distingue de l'animal, l'essence de l'homme est non seulement le fondement, mais aussi l'objet de la religion. Or, la religion est la conscience de l'infini; elle est donc et ne peut être que la conscience que prend l'homme de *sa propre* essence, non de son essence finie et bornée, mais de son essence *infinie.* Un être *réellement* fini n'a pas *le moindre pressentiment*, et à plus forte raison *conscience* d'un *être infini*, car les *bornes de l'être* sont aussi *celles de la conscience.* La conscience de la chenille, dont la vie et l'être sont bornés à une variété de plante déterminée, ne passe pas elle non plus ce domaine borné; elle distingue bien cette plante d'autres

plantes, mais elle ne va pas plus loin. Aussi nous n'appelons pas conscience une telle conscience ainsi bornée, et infaillible à raison même de sa condition bornée : nous l'appelons instinct. Conscience au sens propre et strict, et *conscience de l'infini sont inséparables*; une conscience *bornée n'est pas une conscience*; la conscience est par essence universelle et infinie. La conscience de l'infini n'est rien d'autre que la conscience de *l'infinité de la conscience.* En d'autres termes : dans la conscience de l'infini le sujet conscient a pour *objet l'infinité de sa propre essence.*

Mais quelle est donc alors cette essence de l'homme dont l'homme prend conscience, ou encore qu'est-ce qui constitue l'espèce, la véritable humanité dans l'homme (1) ? C'est la *raison*, la *volonté* et le *cœur*. Tout homme accompli possède la force de la pensée, la force de la volonté et la force du cœur. La force de la pensée est la lumière de la connaissance, la force de la volonté l'énergie du caractère, la force du cœur l'amour. La raison, l'amour et la volonté sont des *perfections*, elles sont les *forces suprêmes*, *l'essence absolue* de l'homme comme homme, et le but de son existence. L'homme existe pour connaître, pour aimer et pour vouloir. Mais quel est le but de la raison ? La raison. De l'amour ? L'amour. De la volonté ? La liberté. Nous connaissons pour connaître, nous aimons pour aimer, et nous voulons pour vouloir, c'est-à-dire pour être libres. Il n'y a d'être *vrai* qu'un être qui pense, qui aime et qui veut. De vrai, parfait et divin que l'être qui est *à lui-même sa propre fin.* Or, tel est l'amour, telle est la raison, et telle est la volonté. La trinité divine *intérieure* à l'homme et *transcendante* à l'homme individuel, c'est l'unité de la

(1) Le matérialiste *dénué d'esprit* déclare : « l'homme se distingue de l'animal par sa *seule* conscience, c'est un animal, mais *doué* de conscience » ; mais il ne remarque pas qu'il se produit dans l'être qui s'est éveillé à la conscience une *modification qualitative* de l'être tout entier. Soit dit en passant, il ne s'agit nullement de s'autoriser de ce qu'on vient de dire pour rabaisser l'essence de l'animal. Mais ce n'est pas ici le lieu de développer ce point.

raison, de l'amour et de la volonté. La raison (imagination, fantaisie, représentation, opinion), la volonté et l'amour ou le cœur ne sont pas des forces que l'homme posséderait (car sans elles il n'est rien, il n'est que par elles ce qu'il est) : éléments qui fondent son être, un être qu'il ne *possède* ni ne *constitue*, elles sont à ce titre les *puissances* qui *l'animent*, *le déterminent* et *le gouvernent* — des puissances *divines* et *absolues* auxquelles il ne peut opposer aucune résistance (1).

Et comment l'homme sensible pourrait-il résister au sentiment, l'homme amoureux à l'amour, et l'homme raisonnable à la raison ? Qui n'a éprouvé la puissance déchirante des sons ? Mais qu'est-ce donc que la puissance des sons sinon la puissance des sentiments ? La musique est la langue du sentiment : le son est le sentiment manifeste, le sentiment qui se communique. Qui n'a éprouvé la puissance de l'amour, ou du moins n'en a entendu parler ? Quel est le plus fort de l'amour ou de l'homme individuel ? Est-ce l'homme qui possède l'amour, n'est-ce pas plutôt l'amour qui possède l'homme ? L'amour qui pousse l'homme à braver la mort, jusque dans la joie, au nom de sa bien-aimée, cette force qui triomphe de la mort, est-ce sa propre force individuelle, n'est-ce pas plutôt la force de l'amour ? Et quel homme, ayant une fois vraiment pensé, n'a éprouvé la puissance de la pensée, cette puissance il est vrai paisible et silencieuse ? Lorsque tu te plonges dans une méditation profonde, oubliant qui tu es et ce qui t'environne, est-ce toi qui domines la raison, n'est-ce pas plutôt la raison qui te domine et t'engloutit ? L'enthousiasme scientifique n'est-il pas le plus beau triomphe que la raison célèbre sur toi ? La puissance du désir de savoir n'est-elle pas une puissance *absolument irrésistible* et *triomphant de tout* ? Et s'il t'arrive de réprimer une passion, de te défaire d'une habitude, bref de remporter une victoire sur toi-même, cette force victorieuse

(1) « Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au prix de la vie » (MONTAIGNE).

est-elle ta propre force personnelle prise en elle-même, n'est-ce pas plutôt l'énergie de la volonté, la puissance de la moralité qui te soumettent à leur loi et te remplissent d'indignation contre toi-même et contre tes faiblesses individuelles (1) ?

Sans objet l'homme *n'est rien.* Les grands hommes, les hommes exemplaires, les hommes qui nous révèlent l'essence de l'homme, témoignent par leur vie de cette vérité. Ils n'avaient *qu'une seule* passion fondamentale et dominante : réaliser la fin qui constituait l'objet essentiel de leur activité. Or l'objet auquel un sujet se rapporte *par essence et nécessité* n'est rien d'autre que l'essence *propre* de ce sujet, mais *objectivée.* Et s'il est commun à plusieurs sujets, de même espèce, mais différenciés, cet objet représente leur essence propre, mais objectivée, au moins selon le sens où ces individus, dans leur diversité, le prennent pour objet.

Ainsi le Soleil est bien *l'objet* commun des planètes, mais il n'est pas *l'objet* de la Terre dans le sens où il est l'objet de Mercure ou de Vénus ou de Saturne, ou d'Uranus. *Chaque planète a son propre Soleil.* En tant qu'il éclaire et échauffe Uranus, le Soleil n'a pas d'existence physique pour la Terre (il n'a qu'une existence astronomique et scientifique); et le Soleil n'a pas seulement une autre apparence, il *est* aussi réellement sur Uranus *un autre Soleil* que sur la Terre. Le

(1) Que cette distinction entre l'individu (ce mot d'individu est sans doute, comme tous les mots abstraits, des plus indéterminé, ambigu et douteux) entre l'individu et l'amour, la raison et la volonté, soit ou non fondée dans la nature, voilà qui est totalement indifférent au sujet de ce livre. La religion retire à l'homme les forces, les qualités et les déterminations essentielles de l'homme, pour les diviniser sous la forme d'êtres indépendants — peu importe qu'elle fasse un être de chacune, comme dans le polythéisme, ou qu'elle les rassemble toutes en *un seul* être, comme dans le monothéisme — nous sommes contraints d'introduire également cette distinction pour expliquer ces êtres divins et les réduire à l'homme. D'ailleurs cette distinction n'est pas seulement voulue par notre objet, elle est aussi fondée dans le langage, et, ce qui revient au même, dans la logique, car l'homme se distingue de son esprit, de sa tête et de son cœur, comme s'il pouvait être quelque chose sans eux.

rapport de la Terre au Soleil est ainsi en même temps un rapport de la Terre à elle-même ou à sa propre essence, car la mesure de la grandeur et de la force de la lumière sous laquelle le Soleil est objet de la Terre, constitue la mesure de la distance qui confère à la Terre sa nature spécifique. Chaque planète possède donc dans son Soleil le miroir de sa propre essence.

C'est donc au contact de son objet que l'homme devient conscient de *lui-même* : la conscience de l'objet est la *conscience de soi* de l'homme. C'est à son objet que tu connais l'homme; c'est en lui que t'*apparaît* son essence : l'objet est son essence *révélée*, son moi *vrai et objectif*. Et loin d'être vrai des seuls objets spirituels, ceci s'applique aussi et même aux objets *sensibles*. Parce qu'ils sont ses objets, et selon le sens où ils le sont, les objets les plus éloignés de l'homme sont, eux aussi, des révélations de l'essence humaine. La lune, elle aussi, et le soleil, et les étoiles, crient à l'homme le « γνῶθι σεαυτόν », connais-toi toi-même. Qu'il les voie et les voie comme il les voit, témoigne de sa propre essence. L'animal, lui, n'est sensible qu'au rayon lumineux nécessaire à la vie; l'homme va plus loin : il est également sensible à l'éclat indifférent de la plus lointaine des étoiles. Seul l'homme possède des joies et des émotions pures, intellectuelles et désintéressées — seul l'homme célèbre les fêtes de la vision théorique. L'œil, perdu dans la contemplation du ciel étoilé, qui aperçoit cette lumière *sans usage ni danger*, totalement étrangère à la Terre et à ses besoins, voit dans cette lumière sa propre essence et sa propre origine. L'œil est de nature céleste. C'est pourquoi l'homme ne s'élève au-dessus de la Terre que par l'œil; c'est pourquoi la théorie ne commence que lorsque le regard se tourne vers le ciel. Les *premiers* philosophes furent des astronomes. Le ciel rappelle à l'homme sa destination, d'être né non seulement pour agir, mais aussi pour contempler.

L'être absolu, Le Dieu de l'homme est *sa propre essence*. La puissance que *l'objet* exerce sur lui est donc *la puissance de sa propre essence*.

Ainsi la puissance de l'*objet* du sentiment est la puissance du sentiment, la puissance de l'*objet* de la raison est la puissance de la raison même, la puissance de l'*objet* de la volonté la puissance de la volonté. L'homme dont l'être est déterminé par les sons est dominé par le sentiment, du moins par ce sentiment qui trouve son élément adéquat dans les sons. Mais ce n'est pas le son en lui-même, c'est le son plein de sens et de sentiment, qui a pouvoir sur le sentiment. Le sentiment n'est déterminé que par ce qui est plein de sentiment, c'est-à-dire par *lui-même*, par *sa propre essence*. Il en va de même de la volonté et de la raison. Ainsi, quel que soit l'objet dont nous devenions conscients, nous devenons toujours du même coup conscients de notre propre essence; nous ne pouvons rien affirmer qui soit *autre* que nous, sans nous affirmer *nous-mêmes*. Et comme vouloir, sentir et penser sont des perfections, des essentialités, des réalités, il nous est impossible de ressentir ou percevoir la raison *par la raison*, le sentiment *par le sentiment*, la volonté *par la volonté* comme des forces *bornées* et *finies*, c'est-à-dire *nulles*. Car finitude et néant sont une seule et même chose; finitude n'est qu'un euphémisme pour néant. Finitude est l'expression *métaphysique* et *théorique*, néant l'expression *pathologique* et *pratique*. Ce qui est *fini pour l'intelligence* est *néant pour le cœur*. Mais il est impossible que nous prenions conscience de la volonté, du sentiment et de la raison comme de forces finies, car toute perfection, toute force et toute essentialité sont *immédiatement à elles-mêmes leur propre affirmation et confirmation*. On ne peut ni aimer ni vouloir ni penser, sans ressentir ces activités comme des perfections, on ne peut découvrir que l'on peut aimer, vouloir et penser sans en éprouver une *joie infinie*. Etre conscient, c'est être objet pour soi-même; la conscience n'est donc rien de particulier, rien de distinct de l'être qui est conscient de soi. Sinon, comment pourrait-il être conscient de soi ? Il est donc impossible de prendre conscience d'une perfection comme d'une imperfection, *impossible de ressentir le sentiment comme borné, et impossible de penser la pensée comme bornée*.

Conscience est affirmation de soi, confirmation de soi, amour de soi, joie de sa propre perfection. La conscience est la marque caractéristique d'un être parfait. Il n'est de conscience que d'un être assouvi et achevé. La vanité humaine elle-même confirme cette vérité. L'homme qui se contemple dans un miroir éprouve du plaisir à son image. Ce plaisir est une suite nécessaire et involontaire de la perfection et de la beauté de sa forme. La forme belle est satisfaite d'elle-même, elle contient nécessairement une joie en elle-même, elle se réfléchit nécessairement en elle-même. L'homme n'est que vain lorsqu'il caresse du regard sa propre forme individuelle, mais il n'est pas vain quand il admire la forme humaine. Il *doit* l'admirer; il ne peut se représenter une forme qui soit plus belle et plus sublime que la forme humaine (1). Sans doute tout être s'aime et aime son existence, et il *doit* l'aimer. Exister est un bien. « Tout ce qui est digne d'exister, dit Bacon, est également digne d'être connu. » Tout ce qui existe est précieux, est un être de distinction; c'est pourquoi il s'affirme et se proclame lui-même. Mais la forme suprême de l'affirmation de soi, *la* forme qui est elle-même une distinction et une perfection, un bonheur et un bien, c'est la conscience.

Toute limitation de la raison ou de l'essence humaine en général repose sur une illusion, sur une erreur. *Sans doute l'individu* humain peut et même doit sentir et connaître ses bornes, et c'est en quoi il se distingue de l'individu animal; mais s'il peut prendre conscience de ses bornes et de sa finitude, c'est uniquement qu'il a pour objet la perfection et l'infinité de l'espèce, qu'elle soit objet du sentiment, de la conscience morale ou de la conscience intellectuelle. Mais s'il

(1) « L'homme est ce qu'il y a de plus beau pour l'homme » (CICÉRON, *De nat. deorum*, liv. I[er]), et ce n'est pas là un signe de limitation, car l'homme juge également beaux d'autres êtres que lui ; il se réjouit de la beauté des formes animales, de la beauté des formes végétales, de la beauté de la nature en général Mais la seule forme qui puisse, sans en être jalouse, se réjouir de la beauté d'autres êtres, c'est la forme absolue et parfaite.

prend néanmoins *ses propres* bornes pour des *bornes de l'espèce*, c'est en fonction de l'illusion qui lui fait croire qu'il se confond avec l'espèce — illusion qui est le plus profondément du monde accordée à la paresse, l'indolence, la vanité et l'égoïsme de l'individu. Si je sais, en effet, qu'elle n'appartient *qu'à moi*, toute limitation me *découragera*, *me fera honte et m'inquiétera*. Pour me délivrer de cette honte et de cette inquiétude, je vais alors transformer *les bornes de mon individualité en bornes de l'essence humaine* elle-même. Je ne puis comprendre telle chose ? Eh bien, les autres non plus. Pourquoi m'affliger davantage ? Je n'y suis pour rien; cela ne dépend pas de mon intelligence, mais de l'intelligence de l'espèce elle-même. Mais c'est une folie, folie ridicule et coupable en même temps, de décréter fini et borné ce qui constitue la *nature* de l'homme, l'essence de l'espèce, qui est *l'essence absolue* de l'individu. *Tout être se suffit à lui-même*. Il n'est aucun être qui puisse se nier lui-même, c'est-à-dire nier son essence, il n'est aucun être qui soit pour lui-même un être borné. Au contraire, tout être est *en lui-même et pour lui-même* infini, il possède son Dieu, son être suprême *en lui-même*. Un être n'est borné qu'au regard d'un *autre* être *extérieur* et *supérieur* à lui. Comparée à l'existence des animaux de plus longue durée, la vie des éphémères est extraordinairement brève; et pourtant cette brève existence leur paraît aussi longue qu'à d'autres animaux une vie de plusieurs années. La feuille sur laquelle vit la chenille est pour elle un monde, un espace infini.

Ce qui fait d'un être *ce qu'il est*, c'est justement son talent, son pouvoir, sa richesse, sa parure. Comment pourrait-il bien ressentir son existence comme néant, sa richesse comme dénuement et son talent comme impuissance ? Si les plantes pouvaient voir, goûter et juger, chacune déclarerait ses fleurs les plus belles du monde; car leur intelligence et leur goût ne passeraient pas la force productrice de leur être. Leur goût et leur jugement seraient contraints eux aussi, de confirmer et de reconnaître comme l'objet suprême le produit

suprême de leur force productrice. *Ce qu'affirme l'être*, l'intelligence, le goût et le jugement sont *impuissants à le nier*; sans quoi cette intelligence et ce jugement ne seraient plus l'intelligence et le jugement de tel être déterminé, mais de n'importe quel être. *La mesure de l'être est également la mesure de l'intelligence.* L'être est-il borné ? le sentiment et l'intelligence le sont aussi. Mais une intelligence bornée n'est pas une borne pour un être borné; bien au contraire ! il en est parfaitement heureux et satisfait; il la ressent, il la célèbre et l'estime comme une force noble et divine; et de son côté, l'intelligence bornée estime en échange l'être borné dont elle est l'intelligence. Ils s'entendent tous deux à merveille, comment pourraient-ils bien se brouiller ? L'intelligence est l'horizon d'un être. Ton être s'étend aussi loin que ta vue, et inversement. La vue de l'animal ne porte pas plus loin que son besoin, ni son être plus loin que son besoin. Aussi loin que porte *ton être*, aussi loin que porte le *sentiment illimité* que tu as de toi, *tu es toi-même Dieu.* La scission de l'intelligence et de l'être, de la force de pensée et de la force productrice dans la conscience humaine est, d'une part, une scission purement individuelle et sans signification universelle, et d'autre part, une scission seulement apparente. Tel, qui sait que ses mauvais poèmes sont mauvais, n'étant pas borné dans sa *connaissance*, est moins borné *dans son être* que celui qui salue de son intelligence les vers mauvais qu'il a écrits.

Penses-tu donc l'infini ? Tu penses et affirmes *l'infinité du pouvoir de la pensée*; sens-tu l'infini ? Tu sens et tu affirmes *l'infinité du pouvoir du sentiment.* L'*objet* de la raison, c'est *la raison se prenant elle-même pour objet*, l'*objet* du sentiment c'est *le sentiment se prenant lui-même pour objet.* Si tu n'as sens ni sentiment musical, tu ne percevras rien de plus dans la plus belle des musiques que dans le vent qui siffle à tes oreilles ou dans le torrent qui mugit à tes pieds. Que saisis-tu donc lorsque le son te saisit ? Que perçois-tu en lui ? Quoi, si ce n'est la voix de ton propre cœur ? Et si le sentiment ne parle qu'au

sentiment, si le sentiment n'est intelligible qu'au sentiment, c'est-à-dire à lui-même, c'est que l'objet du sentiment n'est lui-même que sentiment. La musique est un monologue du sentiment. Mais le dialogue de la philosophie lui aussi, n'est en vérité qu'un monologue de la raison : la pensée ne parle qu'à la pensée. L'éclat coloré des cristaux enchante les sens; mais la raison ne s'intéresse qu'aux lois de la cristallographie. Seul le rationnel est objet de la raison (1).

Il suit de là que tout ce que la spéculation et la religion transcendantes à l'homme considèrent seulement comme *dérivé*, *subjectif* ou *humain*, comme *moyen* et *organe*, tout cela possède dans la vérité le sens de l'*originaire*, du *divin*, de l'*essence* et de l'*objet même*. Si par exemple, le sentiment est l'organe *essentiel* de la religion, alors l'*essence de Dieu* n'exprime rien d'autre que l'*essence du sentiment*. Le sens authentique, mais secret, de la phrase : « Le sentiment est l'organe du divin », le voici : le sentiment est ce qui existe *de plus noble*, *de plus parfait*, c'est-à-dire *de divin* dans l'homme. *Comment donc* pourrais-tu saisir le divin par le sentiment si le sentiment n'était lui-même de nature divine ? Le divin n'est connu que par le divin. « Dieu n'est connu que par lui-même. » L'être divin, que le sentiment saisit, n'est en fait que l'essence du sentiment *ravie et charmée d'elle-même*, *le sentiment ivre de joie et de bonheur en lui-même*.

Il devient alors clair que si l'on fait du sentiment l'organe de l'infini, l'essence subjective de la religion, l'*objet* de la religion perdent leur valeur objective. Ainsi, depuis qu'on a fait du sentiment l'essentiel de la religion, les articles de la foi chrétienne, jadis si sacrés, sont devenus indifférents. Et même si l'on attribue encore, du point de vue du sentiment, une certaine valeur à son objet, cet objet n'a de valeur qu'en fonction du sentiment, qui peut fort bien ne se rattacher à lui que pour des raisons contingentes ; si un autre objet provoquait

(1) « L'intelligence n'est sensible qu'à l'intelligence et à ce qui en procède » REIMARUS (*Vérité de la religion naturelle*, IV^e^ Partie, § 8).

les mêmes sentiments, il serait également le bienvenu. Mais l'objet du sentiment devient indifférent justement pour cette raison que, une fois déclaré essence subjective de la religion, le sentiment en constitue aussi, en fait, *l'essence objective*, même si on ne l'*exprime* pas comme tel, du moins directement. Je dis : directement; car on l'avoue bien indirectement, en déclarant le sentiment *comme tel religieux*, et donc en *supprimant la différence* qui existe *entre* des sentiments *véritablement religieux* et des sentiments irréligieux ou du moins *non religieux* — ce qui est une suite nécessaire de la conception qui tient le sentiment seul pour l'organe du divin. Et en effet, pour quelle raison autre que sa nature veux-tu faire du sentiment l'organe de l'être infini et divin ? Est-ce que la nature du sentiment, en général, ne constitue pas également la nature de ce sentiment particulier, quel que soit l'objet que tu lui donnes ? Qui rend donc ce sentiment religieux ? Est-ce l'*objet* déterminé ? Pas du tout, puisque cet objet n'est *lui-même objet religieux* qu'à la condition d'être non pas un objet de l'intelligence froide ou de la mémoire, mais un objet du *sentiment*. Alors ? C'est donc la nature du sentiment, à laquelle participe tout sentiment, sans distinction d'objet. Le sentiment est donc proclamé saint pour une seule raison : c'est qu'il est sentiment; le *fondement* de sa religiosité, c'est la nature du sentiment, elle réside *en lui-même*. Mais n'est-ce pas alors exprimer le sentiment comme l'absolu, comme le *divin lui-même* ? S'il est *par lui-même* bon et religieux, autrement dit sacré et divin, est-ce que le sentiment ne possède pas son Dieu *en lui-même* ?

Et si malgré tout, tu entends conserver un objet du sentiment, et en même temps *véritablement* expliquer ton sentiment sans y rien introduire d'étranger qui vienne de ta réflexion, que vas-tu pouvoir faire, sinon distinguer tes sentiments individuels de l'essence universelle et de la nature du sentiment, sinon isoler l'essence du sentiment des influences troublantes et perturbatrices qui sont liées au sentiment dans l'individu conditionné que tu es ? Tout ce que tu

peux prendre pour objet, exprimer comme infini et déterminer comme son essence, c'est donc la nature du sentiment. Tu ne peux en ce domaine déterminer Dieu qu'en disant : *Dieu est le sentiment pur, illimité et libre.* Tout autre Dieu serait ici un Dieu imposé du dehors à ton sentiment. Le sentiment est athée dans l'acception de la foi orthodoxe qui rattache la religion à un objet extérieur; il est la négation d'un *Dieu objectif*, il est *à lui-même son propre Dieu.* Dans la perspective du sentiment, *il suffit de nier le sentiment pour nier Dieu.* Mais tu es trop lâche ou trop borné pour reconnaître en clair ce qu'affirme en secret ton sentiment. Retenu par des scrupules extérieurs, incapable de comprendre la grandeur d'âme du sentiment, tu trembles devant *l'athéisme religieux* de ton cœur, et dans cet effroi, tu vas détruire *l'unité* de ton sentiment *avec lui-même*, en faisant miroiter devant tes yeux un être distinct du sentiment, un être objectif, et en te réfugiant fatalement dans des questions et des doutes anciens du genre : existe-t-il un Dieu ou non ? questions et doutes qui ont cependant disparu, que dis-je sont devenus impossibles dès que l'on détermine le sentiment comme l'essence de la religion. Le sentiment est ta puissance la plus intime, et pourtant en même temps une puissance distincte et indépendante de toi, il est *en toi au-dessus de toi* : il est ton essence la plus personnelle, mais qui t'empoigne *comme le ferait un être autre que toi*, bref, il est ton *Dieu* — comment veux-tu donc alors distinguer de cet être qui est en toi un second être objectif différent de toi ? Comment veux-tu échapper à ton sentiment ?

Nous n'avons pris ici le sentiment que comme exemple. Il en serait de même de toute autre force, capacité, puissance, réalité, activité, peu importe le nom, que l'on détermine comme *l'organe essentiel* d'un objet. Tout ce qui possède *subjectivement*, c'est-à-dire du point de vue de l'homme, la signification de l'essence, possède pour cette raison même *objectivement* aussi, c'est-à-dire du point de vue de l'objet, la signification de l'essence. Jamais l'homme ne peut dépasser

son *essence vraie.* Il peut bien recourir à l'imagination pour se représenter des individus d'une espèce différente et prétendument supérieure : il ne peut un seul instant faire abstraction de son espèce et de son essence; les déterminations qu'il prête à ces individus ne sont jamais qu'empruntées à sa propre essence : en vérité, il ne fait que s'y reproduire et s'y objectiver lui-même. En dehors de l'homme, il existe sans doute sûrement d'autres êtres pensants dans les corps célestes, mais la supposition de tels êtres est impuissante à changer notre perspective : elle l'enrichit sous le rapport de la seule quantité, et non de la qualité; car il en va des lois de la sensation et de la pensée comme des lois qui règlent les mouvements des corps : ce sont les mêmes qui règnent dans ces mondes et dans le nôtre. Et de fait, lorsque nous accordons la vie aussi au monde des étoiles, c'est pour qu'existent en elles, non pas des êtres *autres que nous*, mais seulement *un plus grand nombre* d'êtres tels que nous ou à notre image (1).

II. — Deuxième chapitre : l'essence de la religion

Ce que nous avons affirmé jusqu'ici d'une manière générale, même quand nous traitions des objets sensibles, du rapport de l'homme à l'objet, s'applique tout particulièrement au rapport de l'homme à l'*objet religieux.*

Dans le rapport de l'homme aux objets sensibles, on peut évidemment distinguer la conscience de l'objet de la conscience de soi; mais dans le cas de l'objet religieux, la conscience coïncide avec la conscience de soi. L'objet sensible existe *à l'extérieur* de l'homme,

(1) C'est ainsi par exemple que Christian Huygens déclare dans sa *Cosmothéorie*, liv. Ier : « Il est vraisemblable que le plaisir de la musique et des mathématiques ne se borne pas aux seuls hommes, mais s'étend à des êtres bien *plus nombreux.* » Ce qui veut justement dire : la qualité reste la même ; le sens musical et scientifique reste le même ; seul le nombre des sujets qui en jouissent doit être illimité.

l'objet religieux existe *dans l'homme*, c'est même un objet *intérieur* — et c'est pourquoi il l'abandonne tout aussi peu que sa conscience de soi, et que sa conscience morale; c'est un objet intime, que dis-je, le plus intime et le plus proche des objets. « Dieu, dit par exemple saint Augustin, nous est plus proche et plus apparenté, aussi nous est-il plus aisément connaissable que les choses sensibles et corporelles. » En soi, l'objet sensible est *indifférent*, indépendant de mes convictions et de mon jugement; l'objet de la religion, lui, est un objet *élu* : c'est le plus remarquable, le premier et le plus élevé des êtres; il présuppose fondamentalement un *jugement critique* : qu'on ait distingué le divin du non-divin, ce qui est digne d'être adoré de ce qui en est indigne (1). C'est ici par conséquent, que vaut *sans aucune restriction* notre thèse : l'objet de l'homme n'est rien d'autre que son essence même *prise comme objet*. Telle est la pensée, telles sont les convictions de l'homme, et tel est son Dieu : autant vaut l'homme, autant vaut son Dieu, et pas plus. *La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme.* C'est à son Dieu qu'on reconnaît l'homme, et inversement c'est à l'homme qu'on reconnaît son Dieu : ils ne font qu'un. Ce qui est *Dieu* pour l'homme, c'est *son esprit et son âme*, et ce qu'est *l'esprit de l'homme, son âme et son cœur, c'est son Dieu* : Dieu est l'intérieur de l'homme *révélé*, le soi de l'homme *exprimé*; la religion est le dévoilement solennel des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, *la confession publique de ses secrets d'amour.*

Mais lorsque nous définissons la religion ou la conscience de Dieu comme la conscience de soi de l'homme, il ne faut pas l'entendre comme si l'homme religieux était directement conscient que sa conscience de Dieu est la conscience de soi de sa propre essence, car c'est justement ce manque de conscience qui fonde l'essence propre

(1) Vous n'imaginez pas, dit Minucius FELIX, dans son *Octavian*, chap. 24, aux païens, que nous devons plutôt connaître Dieu que l'honorer.

de la religion. Pour écarter ce malentendu, il vaut mieux dire : la religion est la *première conscience de soi* de l'homme, et elle est *indirecte*. C'est pourquoi la religion précède partout la philosophie, aussi bien dans l'histoire de l'humanité que dans l'histoire de l'individu. L'homme projette d'abord son essence *hors de* lui, avant de la retrouver en lui-même. Son propre être lui est d'abord donné comme objet sous l'aspect d'un autre être. La religion est l'être de l'humanité dans son enfance; mais l'enfant voit son essence hors de lui, dans l'homme : dans l'enfance, l'homme est objet pour lui-même sous l'aspect d'un autre homme. C'est pourquoi le progrès historique des religions consiste en ce que l'on considère maintenant comme subjectif ce que les religions primitives tenaient pour objectif, autrement dit en ce que l'on connaît maintenant comme *humain* ce qui était jadis contemplé et adoré *sous les espèces de Dieu*. Pour celle qui la suit, toute religion est idolâtrie : l'homme a adoré *sa propre essence*. L'homme s'est objectivé, mais il n'a pas reconnu son être dans cet objet; la religion qui suit franchit ce pas; tout progrès dans la religion est donc un approfondissement de la connaissance de soi. Mais toute religion déterminée, qui déclare que ses sœurs aînées étaient idolâtres, s'excepte *elle-même* — et inévitablement, sans quoi elle ne serait plus une religion — du destin de la religion et de son essence universelle; elle se contente de rejeter sur les *autres* religions ce qui est pourtant, si faute il y a, la faute de la religion en général. Comme elle a un *autre* objet, un *autre* contenu supérieur au contenu des religions antérieures, elle se figure être supérieure aux lois nécessaires et éternelles qui fondent l'essence de la religion, elle se figure que son objet et son contenu sont transcendants à l'homme. Voilà pourquoi c'est le penseur qui peut pénétrer jusqu'au fond l'essence de la religion cachée à la religion même, car il prend la religion comme un *objet*, ce que la religion ne peut être pour elle-même. Et notre tâche consiste justement à prouver que l'opposition du divin et de l'humain est une opposition illusoire,

qu'elle n'est, autrement dit, rien d'autre que l'opposition entre l'essence humaine et l'individu humain, et que par suite l'objet et le contenu de la religion chrétienne sont eux aussi humains de part en part.

La religion, du moins la religion chrétienne, est *le rapport de l'homme avec lui-même*, ou plus exactement *avec son être*, mais un rapport avec son être qui se présente *comme un être autre que lui. L'être divin n'est rien d'autre* que l'être humain, ou plutôt, que *l'être de l'homme*, débarrassé des bornes de l'homme individuel, c'est-à-dire réel et corporel, puis *objectivé*, c'est-à-dire *contemplé et adoré* comme *un être propre, mais autre que lui et distinct de lui* : c'est pourquoi toutes les *déterminations* de l'être divin sont des déterminations de l'être humain (1).

S'agit-il des prédicats, c'est-à-dire des qualités et des déterminations de Dieu ? On l'accorde tout de suite. Mais pas un instant s'il s'agit du sujet, c'est-à-dire du substrat de ces prédicats. La négation du sujet passe pour irréligiosité et athéisme, mais non la négation des prédicats. Mais ce qui n'a pas de déterminations, n'a pas non plus d'efficace sur moi; et qui n'a d'efficace n'a non plus d'existence pour moi. Supprimer toutes les déterminations, c'est autant dire supprimer l'être lui-même. Un être sans déterminations est un être sans objectivité, et un être sans objectivité est un être nul. Si donc l'homme le dépouille de toutes les déterminations, il ne lui restera pour tout Dieu qu'un être *négatif*, c'est-à-dire *nul*.

(1) « *Les perfections de Dieu* sont *les perfections de nos âmes*, à ceci près que Dieu les possède sans leurs bornes... Nous possédons quelque faculté, quelque connaissance, quelques biens, mais tout cela est parfait en Dieu » LEIBNIZ (*Théodicée*, Préface). « Tout ce qui fait l'excellence de l'âme humaine appartient également à l'être de Dieu. Tout ce qui est *exclu de Dieu* n'appartient pas non plus à la *détermination de l'essence de l'âme* » GRÉGOIRE DE NYSSE (*De anima. Lips.*, 1837, p. 42). « C'est pourquoi parmi toutes les sciences, la plus noble et la plus importante est la *connaissance de soi*, car lorsqu'on *se connaît soi-même*, on connaît aussi Dieu » CLÉMENT ALEX. (*Paedag.*, liv. III, C. 1).

L'homme vraiment religieux n'admet pas que Dieu soit un être dénué de déterminations, parce qu'il le tient pour un être *certain et réel.* Un Dieu dénué de déterminations et, ce qui revient au même, inconnaissable, c'est là uniquement un fruit des temps modernes, un produit de l'incroyance moderne.

De même que l'homme ne qualifie et ne peut qualifier la raison de finie qu'à la condition de mettre l'absolu et le vrai dans le plaisir sensible, le sentiment religieux, la contemplation esthétique ou la conscience morale : de même il ne peut proclamer et maintenir le dogme de l'inintelligibilité ou de l'indéterminabilité de Dieu, que s'il *ne* trouve *plus d'intérêt à connaître Dieu,* si seule la réalité prend possession de l'homme, s'il voit dans le réel seul la signification de l'objet essentiel, absolu et divin — mais s'il subsiste encore en même temps malgré tout un vieux reste de religiosité *en contradiction* avec cette perspective purement profane. L'homme invoque l'inintelligibilité de Dieu pour s'excuser devant ce qui lui reste encore de conscience religieuse, de son oubli de Dieu et de sa perte dans le monde; il nie Dieu pratiquement, dans ses actes (le monde occupe tous ses sens et sa pensée), mais il ne le nie pas *théoriquement*; il n'attaque pas son existence, il le laisse subsister. Il faut dire que cette existence ne le touche ni ne l'incommode; elle est une existence purement *négative*, une existence *sans existence*, une existence qui se contredit elle-même — un être qui ne peut, dans ses effets, se distinguer du non-être. La négation des prédicats déterminés et positifs de l'être divin n'est rien d'autre qu'une négation de la religion, mais qui conserve encore en elle *une apparence de religion* pour ne pas se trahir comme négation — ce n'est qu'un *athéisme subtil et roué.* La peur prétendûment religieuse de rendre Dieu fini en lui attribuant des prédicats déterminés, n'est que le désir irréligieux de ne plus vouloir *entendre parler* de Dieu, et de bannir Dieu de l'esprit. *Qui a peur d'être fini a peur d'exister.* Toute existence réelle, c'est-à-dire toute existence qui est *réellement* existence, est une existence *qualitative et déterminée.* Celui qui croit sérieusement

réellement et vraiment à l'existence de Dieu, celui-là n'est pas choqué par les propriétés de Dieu, même les plus grossièrement sensibles. Qui ne veut pas être offensé par sa propre existence, ni être grossier, n'a qu'à renoncer à l'existence. Un Dieu qui se sent offensé d'être déterminé n'a ni le courage ni la force d'exister. C'est la *qualité* qui est le feu, l'oxygène et le *sel* de l'existence. Une existence *en général*, une existence sans qualités, est une existence *sans goût ni saveur*. Et comme il n'est rien de plus en Dieu que dans la religion, c'est seulement lorsque l'homme perd le *goût de la religion*, lorsque la religion elle-même perd son goût, que l'existence de Dieu, elle aussi, se mue en une existence insipide.

Il existe d'ailleurs encore une forme de négation des prédicats divins, plus bénigne que la forme directe que je viens de décrire. On veut bien que les prédicats de l'être divin soient des déterminations finies, et tout particulièrement humaines; mais on refuse de les refuser; on va jusqu'à les prendre en protection, prétendant qu'il est nécessaire à l'homme de se forger des représentations déterminées de Dieu, et comme il est homme, comment les tirer d'autres représentations que des représentations humaines ? On dira que du point de vue de Dieu ces représentations sont évidemment dénuées de sens, mais s'il doit exister pour moi, Dieu ne peut m'apparaître autrement qu'il m'apparaît, comme un être humain, ou du moins, comme un être à l'image de l'homme. Oui, mais distinguer ce que Dieu est *en soi* de ce qu'il est *pour moi*, c'est détruire la paix de la religion, et par-dessus le marché énoncer une distinction qui est elle-même sans fondement ni consistance. Il m'est absolument impossible de savoir si Dieu est en soi ou pour soi quelque chose d'*autre* que *pour moi*; *tel* qu'il est pour moi il est *tout* pour moi. A mes yeux, ce sont justement les déterminations par lesquelles il existe pour moi, qui constituent l'être-en-soi, l'*essence* même de Dieu; il est pour moi tel qu'il pourra jamais être pour moi. L'homme religieux est *parfaitement* satisfait de ce qu'est Dieu dans sa relation à lui (il ne peut rien savoir d'une

relation différente), car Dieu est pour lui tout ce qu'il *peut être en général* pour l'homme. En faisant cette distinction, l'homme se hisse au-delà de lui-même, au-delà de son essence, au-delà de sa mesure absolue, mais ce dépassement n'est qu'illusion. Je ne puis effectuer la distinction entre l'objet en soi et l'objet pour moi, que dans le cas d'un objet qui puisse m'apparaître sous un aspect *réellement différent* du sien; mais non s'il m'apparaît *tel* qu'il m'apparaît selon ma *mesure absolue*, tel qu'il *doit nécessairement* m'apparaître. Sans doute ma représentation peut être une représentation subjective, c'est-à-dire une représentation dont l'espèce soit absente. Mais si ma représentation est conforme à la mesure de l'espèce, la distinction entre l'être-en-soi et l'être-pour-moi disparaît; car cette représentation est en soi une représentation *absolue*. La mesure de l'espèce est la mesure, la loi et le critère *absolus* de l'homme. La religion est précisément convaincue que ses représentations et ses déterminations de Dieu sont celles que, s'il veut *les vraies*, tout homme a le *devoir* et l'*obligation* de posséder; et qu'elles sont les représentations nécessaires de la nature humaine, que dis-je les représentations objectives et conformes à Dieu. Chaque religion tient les Dieux des autres religions pour de simples représentations de *Dieu*, mais la représentation qu'elle se fait, elle, de Dieu, elle la tient pour Dieu en personne, Dieu tel qu'elle le représente, le véritable, le vrai Dieu, Dieu en soi. La religion ne se satisfait que d'un Dieu *total* et *sans réserve*; elle ne veut pas d'une simple apparence de Dieu; *elle veut Dieu lui-même, Dieu en personne*. La religion renonce *à elle-même*, dès qu'elle renonce à *l'être* de Dieu; elle cesse d'être une vérité dès qu'elle renonce à la possession du vrai Dieu. Le scepticisme est l'ennemi héréditaire de la religion. Or, la distinction entre objet et représentation, entre Dieu en soi et Dieu pour moi est une distinction sceptique, et donc une distinction irréligieuse.

L'objet qui a pour l'homme la signification de *l'être-en-soi*, qui est pour lui l'être *suprême*, et qui n'est dépassé par rien qu'il puisse

concevoir, voilà justement l'être *divin* de l'homme. Et comment pourrait-il se poser alors encore cette question : cet objet, qu'est-il *en soi* ? Si Dieu était l'objet de l'oiseau, ce serait à la condition d'avoir des ailes : l'oiseau ne connaît rien de plus haut ni de plus délectable que d'avoir des ailes. Ne serait-ce pas ridicule d'entendre cet oiseau déclarer : pour moi, Dieu est oiseau, mais ce qu'il est en soi, je l'ignore ? C'est que l'être suprême de l'oiseau est justement l'essence de l'oiseau. Si tu lui ôtes la représentation de l'essence de l'oiseau, tu lui ôtes la représentation de *l'être suprême*. Comment pourrait-il donc demander si *en soi* Dieu a des ailes ? Demander si *Dieu* est en soi tel qu'il est pour moi, c'est demander si Dieu est *Dieu*, c'est s'élever au-dessus de son Dieu et se révolter contre lui.

Aussi, quand la conscience s'empare de l'homme que les prédicats religieux ne sont que des anthropomorphismes, c'est-à-dire des représentations humaines, on peut dire que le doute et l'incroyance s'étaient déjà emparés de la foi. Et il n'y a que l'inconséquence d'un cœur lâche et d'une pensée débile pour renoncer à pousser cette conscience jusqu'à la négation formelle des prédicats, et de cette première négation à la négation de l'être qui leur sert de fondement. Mets-tu en doute la vérité objective des prédicats ? Te voilà forcé de mettre aussi en doute *la vérité objective du sujet* de ces prédicats. Si tes prédicats sont des anthropomorphismes, leur sujet lui aussi est un anthropomorphisme. Si l'amour, le bien et la personnalité sont des déterminations humaines, l'être qui leur sert de fondement et que tu leur présupposes, est lui aussi, l'existence de Dieu elle aussi, et la foi elle aussi, un anthropomorphisme — une présupposition humaine de part en part. D'où peux-tu bien tirer que la foi en Dieu n'est nullement une borne de la forme humaine de représentation ? Des êtres supérieurs (tu admets qu'il en existe) sont peut-être si heureux en eux-mêmes, si accordés avec eux-mêmes, qu'il n'y a plus de conflit entre eux et un être supérieur. Connaître Dieu, et ne pas être Dieu lui-même, connaître la béatitude et ne pas en jouir soi-même,

c'est un conflit et un malheur (1). Des êtres plus élevés n'ont pas l'idée de ce malheur; ils n'ont aucune représentation de ce qu'ils *ne sont pas*.

Tu crois à l'amour comme à une propriété divine, parce que tu aimes toi-même, tu crois que Dieu est un être sage et bon, parce que tu ne connais rien de meilleur en toi que la bonté et l'intelligence, et tu crois que Dieu existe, qu'il est donc sujet ou être (ce qui existe est être, qu'on le désigne ou détermine comme substance, comme personne, ou comme on voudra) parce que tu existes toi-même, que tu es toi-même un être. Tu ne connais aucun bien humain qui soit supérieur à l'amour, à la bonté et à la sagesse, et de même tu ne connais aucun bonheur qui soit supérieur à l'existence en général, au fait d'être un être; car la conscience de tout bien ou de tout bonheur est liée en toi à la conscience d'exister comme être, à la conscience de l'existence. Dieu est pour toi un être qui existe, pour la même raison qui fait de lui à tes yeux un être sage, bienheureux et bon. Voici la seule différence qui sépare les qualités de Dieu et l'être de Dieu : c'est que l'être, l'existence *ne t'apparaissent pas* comme un anthropomorphisme, car c'est ton propre *mode d'être* qui constitue la *nécessité* que Dieu soit un existant et un être, tandis que ses propriétés au contraire t'apparaissent, elles, comme des anthropomorphismes, car leur nécessité, la nécessité que Dieu soit sage, bon, juste, etc., n'est pas une nécessité immédiate, identique à l'existence de l'homme, mais une nécessité médiatisée par la conscience de soi de l'homme et par l'activité de la pensée. Je suis un sujet et un être, j'existe, mais je peux être sage ou insensé, je peux être bon ou mauvais. Exister c'est, dans la représentation humaine, le principe et le fonde-

(1) C'est pourquoi ce conflit entre l'homme et Dieu est supprimé dans l'au-delà. Dans l'au-delà l'homme n'est plus homme — du moins selon l'imagination seule — il n'a pas de volonté propre distincte de la volonté divine, et par suite — car qu'est un être sans volonté ? — il n'a pas non plus d'être propre ; il fait un avec Dieu ; dans l'au-delà, la différence et l'opposition entre Dieu et l'homme disparaissent. Mais là-bas, comme *il n'y a que Dieu, il n'y a plus de Dieu.* S'il n'y a pas de contraire de la majesté, il n'y a plus de majesté non plus.

ment, et la présupposition des prédicats. L'homme peut bien par conséquent, abandonner les prédicats : l'existence de Dieu sera pour lui une vérité achevée, intouchable, absolument certaine et objective. Et pourtant cette différence n'est qu'illusoire. La nécessité du sujet ne tient qu'à la nécessité du prédicat. Tu n'es un *être* qu'en qualité d'être *humain*; la certitude et la réalité de ton existence ne tiennent qu'à la certitude et à la réalité de tes propriétés humaines. L'essence du sujet n'est livrée que dans le prédicat; le prédicat est la *vérité* du sujet; le sujet n'est que le prédicat personnifié, existant. Sujet et prédicat ne se distinguent que comme *existence* et *essence*. *La négation des prédicats est donc la négation du sujet.* Que te reste-t-il de l'être humain une fois ôtées les propriétés humaines ? Jusqu'au langage de la vie quotidienne qui remplace l'être divin par les qualités divines : providence, sagesse et toute-puissance !

La certitude de l'existence de Dieu, dont on a dit qu'elle était pour l'homme aussi certaine, plus certaine même, que sa propre existence, dépend donc seulement de la certitude de la *qualité* de Dieu — elle n'est pas une certitude *immédiate*. Pour le Chrétien, seule est une certitude l'existence du Dieu *chrétien*, et pour le païen seule l'existence du Dieu païen. Si le païen ne doutait pas de l'existence de Jupiter, c'est parce que son essence ne le choquait pas, qu'il ne pouvait se représenter Dieu sous une autre qualité, et que cette qualité était pour lui une certitude et une vérité divines. La vérité du prédicat est la seule *caution de l'existence*.

L'homme représente immédiatement comme *réel* ce qu'il tient pour *vrai*, parce que originairement *seul est vrai* pour lui ce qui est *réel* — en entendant par vrai le contraire de ce qui est seulement représenté, rêvé et imaginé. Le concept de l'*existence* est *le premier concept, le concept originaire de la vérité*. En d'autres termes : à l'origine l'homme fait dépendre la vérité de l'existence, et plus tard seulement l'existence de la vérité. Or Dieu est l'essence de l'homme, contemplée comme la vérité suprême, mais Dieu, ou, ce qui est tout un, la religion,

sont aussi divers que sont diverses *les déterminations* sous lesquelles l'homme perçoit la vie qu'il mène ici-bas, et la contemple comme l'être suprême. C'est pourquoi l'homme considère la *détermination* sous laquelle il pense Dieu comme la vérité, et également, pour cette raison même comme *l'existence suprême*, ou plutôt comme *l'existence* tout court; car seule l'existence suprême *est* réellement l'existence et mérite ce nom. C'est pourquoi Dieu est un être *existant et réel* pour la même raison qu'il est *tel être déterminé*; car la qualité ou la détermination de Dieu ne sont rien d'autre que la *qualité essentielle* de l'homme même et l'homme n'*est ce qu'il est*, il ne possède son *existence* et sa *réalité* que par sa détermination. On ne peut ôter au Grec ses qualités de Grec sans lui ôter son existence. C'est pourquoi pour toute religion déterminée, et donc *relativement*, la certitude de l'existence de Dieu est bien une certitude immédiate; c'est une même nécessité indépendante de sa volonté, qui faisait du Grec un Grec, de ses Dieux des Grecs, et d'eux des êtres réellement existants. La religion est la conception du monde et de l'homme identique à l'essence de l'homme. Or l'homme ne domine pas sa conception du monde fondamentale, *c'est elle* au contraire, *qui le domine*, qui l'anime, le détermine et le gouverne. Par là disparaissent et la nécessité d'une preuve, d'un moyen-terme entre l'être ou la qualité et l'existence, et la possibilité d'un doute. Rien ne m'est *douteux*, si je ne *l'isole de mon être*. Comment douter alors de Dieu qui est mon être même ? Douter de mon Dieu, c'est douter de moi-même. C'est seulement en pensant Dieu sur le mode abstrait, en médiatisant ses prédicats par une abstraction philosophique, qu'on provoque la distinction ou la scission entre le sujet et le prédicat, entre l'existence et l'essence — qu'on produit l'illusion que l'existence ou le sujet peuvent être quelque chose d'*autre* que le prédicat, quelque chose d'immédiat et d'indubitable, différent du prédicat douteux. Mais ce n'est là qu'une illusion. Le Dieu aux *prédicats abstraits*, est aussi un Dieu à l'*existence abstraite. L'existence est aussi diverse que la qualité.*

Le cours du développement de la religion, identique au développement de la culture humaine, éclaire cette identité du sujet et du prédicat. Tant que l'homme n'a d'autre prédicat que d'être un homme naturel, son Dieu, lui aussi est un simple Dieu naturel. Quand l'homme s'enferme dans des maisons, il enferme aussi ses Dieux dans des temples. Le temple n'est qu'une manifestation de la valeur que l'homme attache aux belles constructions. Les temples érigés en l'honneur de la religion le sont, en vérité, *en l'honneur de l'architecture*. Lorsque l'homme passe de la barbarie et de la sauvagerie à la civilisation, lorsque apparaît la distinction entre ce qui convient et ne convient pas à l'homme, on voit en même temps naître aussi la distinction entre *ce qui convient et ce qui ne convient pas à Dieu*. Dieu est le concept de la majesté, de la dignité suprême, et le sentiment religieux, le sentiment suprême de la convenance. Il fallut attendre une époque avancée pour voir les artistes grecs cultivés, incarner les concepts de dignité, de grandeur d'âme, de paix et de sérénité impassible dans les statues des Dieux. Mais pourquoi tenaient-ils ces propriétés pour attributs et prédicats de Dieu ? Parce qu'ils voyaient *en elles-mêmes des divinités*. Et pourquoi excluaient-ils de leurs œuvres toutes les passions répugnantes et basses ? Justement : ils les considéraient comme inconvenantes, indignes et inhumaines, et donc, incompatibles avec Dieu. Que les Dieux d'Homère mangent et boivent, signifie : manger et boire sont un plaisir divin. La force physique est une propriété des Dieux homériques : Zeus est le plus fort des Dieux. Pourquoi ? Parce que la force physique passait *en elle-même et par elle-même* pour une qualité noble et divine. Les anciens Germains voyaient dans la vertu guerrière la vertu suprême; et c'est bien pourquoi le premier de leurs Dieux fut le Dieu de la guerre : Odin, — et la guerre « la *loi originaire*, ou la loi primitive ». Ce n'est pas la qualité de la divinité, mais au contraire, la *divinité ou déité de la qualité qui est l'être divin vrai et premier*. Aussi ce que la théologie et la philosophie tenaient jusqu'ici pour Dieu, pour l'absolu,

et l'essentiel, *ce n'est pas Dieu*; mais au contraire ce qu'elles ne tenaient pas pour Dieu : *la propriété, la qualité, la détermination, et la réalité en général*, c'est là justement Dieu. C'est pourquoi le véritable athée, c'est-à-dire l'athée au sens courant, c'est uniquement l'homme qui tient pour néant les prédicats de l'être divin, par exemple l'amour, la sagesse et la justice, mais non pas l'homme qui tient pour néant le seul sujet de ces prédicats. Mais la négation du sujet n'entraîne nullement avec elle nécessairement la négation des prédicats en eux-mêmes. Les prédicats ont une *signification propre et indépendante*; ils s'imposent à la reconnaissance de l'homme par leur contenu; ils donnent à l'homme la preuve de leur vérité, immédiatement et par eux-mêmes : ils sont leur propre affirmation et leur propre *caution*. La bonté, la justice et la sagesse ne sont pas plus des chimères parce que l'existence de Dieu est une chimère, que des vérités parce qu'elle est une vérité. Une qualité *n'est pas divine parce que Dieu la possède*, mais *Dieu la possède* parce qu'elle est divine en soi et pour soi, parce que *Dieu* serait *imparfait* s'il *en était privé*. La justice, la sagesse et, en général, toute détermination qui constitue la divinité de Dieu sont *déterminées* et *connues par elles-mêmes*, Dieu au contraire l'est par la *détermination* et la qualité; c'est seulement en identifiant Dieu à la justice, Dieu *à la réalité immédiate de l'idée de justice*, ou de toute autre qualité, que je détermine Dieu par lui-même. Mais si Dieu comme sujet est le *déterminé*, si la qualité et le prédicat sont le *déterminant*, alors c'est au prédicat en vérité, et non au sujet qu'appartient le rang d'être *premier*, le rang de divinité.

Ce n'est qu'en unissant en *un seul* être des qualités diverses et contradictoires, et en concevant cet être comme un être *personnel*, et en faisant ainsi ressortir la personnalité, qu'on oublie l'origine de la religion, que l'on oublie que ce que la représentation de la réflexion tient pour un prédicat distinguable ou séparable du sujet, était *originairement le vrai sujet*. C'est ainsi que les Romains et les Grecs ont divinisé des accidents comme substances, des mœurs, des états

d'âme et des affections comme des êtres indépendants. L'homme, l'homme religieux surtout, est pour lui-même la mesure de toutes choses et de toute réalité. Tout ce qui peut en imposer à l'homme, tout ce qui peut produire une impression *particulière* sur son esprit — ne fût-ce qu'un bruit ou un son inexplicables — l'homme lui confère l'indépendance d'un être particulier et divin. La religion embrasse *tous les objets* du monde; tout ce qui a pu exister a été l'objet d'adoration religieuse; *il n'est rien dans l'essence et dans la conscience de la religion qui ne soit, en général, dans l'essence et dans la conscience que l'homme se fait de lui-même et du monde.* La religion n'a pas de *contenu qui lui soit propre et particulier.* Jusqu'à la peur et la crainte qui eurent leurs temples à Rome ! Les chrétiens aussi ont transformé des passions de l'âme en êtres, leurs sentiments en qualités des choses, leurs affections dominantes en puissances dominant le monde, bref les propriétés de leur propre être, connu ou inconnu, en *êtres subsistant par eux-mêmes.* Le diable, les lutins, les fantômes et les anges ont été des vérités sacrées tant que le sentiment religieux régna sans interruption ni partage sur l'humanité.

Pour se débarrasser de l'unité des prédicats humains et des prédicats divins, et par là de l'unité de l'être divin et de l'être humain, on recourt à l'idée que Dieu est, en qualité d'être infini, *une profusion infinie de prédicats divers* dont nous ne connaissons ici-bas que *quelques-uns*, savoir ceux qui sont *analogues* ou *semblables* aux nôtres alors que nous ne connaîtrons les autres, ceux qui font justement de Dieu un être radicalement différent d'un être humain ou d'un être semblable à l'homme, que dans l'avenir, c'est-à-dire dans l'au-delà. Oui, mais une profusion ou une suite infinies de prédicats, qui soient *réellement différents*, et à ce point différents qu'il ne suffise pas de partir des uns pour connaître et poser immédiatement les autres, une telle profusion ne peut se réaliser et se conserver que dans une profusion ou une suite infinies d'*êtres ou individus différents.* L'essence humaine est ainsi une infinie profusion de prédicats différents, mais c'est bien pourquoi elle est une infinie profusion d'individus différents. Tout

nouvel homme est pour ainsi dire un prédicat nouveau, un talent nouveau de l'humanité. Autant il existe d'hommes, autant l'humanité possède de forces et de propriétés. Sans doute la même force qui est en tous est aussi en chacun, mais si bien déterminée et faite qu'elle paraît une force propre et nouvelle. Le secret de la profusion infinie des déterminations de Dieu n'est donc rien d'autre que le secret de l'essence humaine, d'une essence *infiniment diverse, et susceptible d'une infinité de déterminations* et pour cela même *sensible.* Il n'y a place pour un être *infini,* un être *réellement* infini et riche de déterminations que *dans le sensible,* que *dans l'espace et le temps*; quand les *prédicats* sont vraiment *distincts*, les *moments du temps* sont *distincts.* Cet homme que voici est un remarquable musicien, un remarquable écrivain, un remarquable médecin; mais il ne peut pas faire en même temps le musicien, l'écrivain et le médecin ! Ce n'est pas la dialectique hégélienne, c'est le temps qui est le moyen d'unir des contraires et des contradictoires en un seul et même être. Mais rattachée au concept de Dieu, distincte et séparée de l'être de l'homme, la multiplicité infinie des prédicats distincts devient une représentation *sans réalité* — une *pure imagination — la représentation du sensible mais sans les conditions essentielles, sans la vérité du sensible* — une représentation directement contradictoire avec l'être divin comme être spirituel c'est-à-dire *abstrait* et *unique*; car les prédicats de Dieu sont justement ainsi faits qu'il me suffit d'en tenir *un seul* pour avoir *tous les autres,* car il n'est pas de *distinction réelle* entre eux. C'est pourquoi si je n'ai pas les prédicats futurs dans les prédicats présents, si je n'ai pas le Dieu futur dans le Dieu présent, alors je n'ai pas non plus le Dieu présent dans le Dieu futur : j'ai *deux êtres distincts* (1). Mais cette

(1) Pour la foi religieuse, il n'existe entre le Dieu présent et le Dieu futur, d'autre différence que celle-ci : le premier est un objet de la foi, de la représentation et de l'imagination, alors que le second est un objet de l'intuition sensible immédiate, c'est-à-dire personnelle. Dans les deux cas, c'est le même Dieu, mais il est caché ici, et là visible.

distinction justement contredit l'unicité, l'unité et la simplicité de Dieu. Pourquoi *tel* prédicat est-il un prédicat de Dieu ? Parce qu'il est de nature divine, parce qu'il n'exprime aucune borne ni aucun manque. Pourquoi existe-t-il d'autres prédicats ? Parce que, tout différents qu'ils soient, en eux-mêmes, les uns des autres, ils s'accordent cependant tous à exprimer la perfection et l'illimitation. C'est pourquoi je puis me représenter d'*innombrables* prédicats divins, car ils s'accordent tous dans le concept abstrait de Dieu, et doivent avoir *en commun* ce qui fait de *chaque* prédicat *isolé* un attribut ou prédicat divin. Il en est ainsi chez *Spinoza*. Il parle d'une infinité d'attributs de la substance divine, mais hors la pensée et l'étendue, il n'en cite aucun. Pourquoi ? Parce qu'il est tout à fait indifférent de les connaître, que dis-je, parce qu'*ils sont en eux-mêmes indifférents et superflus*, parce qu'avec tous ces prédicats innombrables à l'infini je ne ferai jamais que *répéter* ce que je dis avec ces *deux* prédicats : la pensée et l'étendue. Pourquoi la pensée est-elle un attribut de la substance ? Parce qu'elle est, selon Spinoza, conçue par elle-même, parce qu'elle exprime quelque chose d'indivisible, de parfait et d'infini. Pourquoi l'étendue ou matière est-elle un attribut de la substance ? Parce qu'elle exprime, pour son compte, la même chose. La substance est donc *susceptible* d'un nombre indéfini de prédicats, parce que ce n'est pas la détermination et la distinction, mais au contraire l'indistinction et l'égalité qui en font des attributs de la substance. Ou plutôt : si la substance possède un *nombre infini* de prédicats, c'est *pour cette seule raison* — extraordinaire raison ! — qu'elle n'en possède vraiment *aucun*, aucun qui soit *déterminé et réel. L'unité indéterminée de la pensée est remplie par la multiplicité indéterminée de l'imagination.* Comme l'attribut *n'est pas* un *multum*, on en fait un *multa* (1). En vérité, les prédicats *positifs* sont : la pensée et l'étendue. Avec ces deux attributs on dit infiniment *plus* qu'avec les innombrables

(1) « Non pas un pluriel, mais une pluralité.

prédicats anonymes; car on exprime quelque chose de *déterminé*; grâce à quoi je sais *quelque chose*. Mais la substance est bien trop indifférente et apathique pour s'enthousiasmer et se décider *pour quelque chose*; pour éviter d'être *quelque chose*, elle préfère *ne rien être du tout*.

Mais si l'on a démontré que la nature du sujet ou de l'être réside uniquement dans ses *déterminations*, autrement dit que le prédicat est le vrai sujet; on a aussi démontré que, si les prédicats divins sont des déterminations de l'être humain, leur sujet, lui aussi, est d'*essence humaine*. Or les prédicats divins sont, d'une part universels, d'autre part personnels. Les universels sont les prédicats métaphysiques, mais ceux-ci ne servent à la religion que de point de départ le plus extérieur ou de fondement; ils ne sont pas les *déterminations caractéristiques* de la religion. Ce sont les prédicats *personnels* seuls qui fondent l'essence de la religion, où l'être divin est objet de la religion. De tels prédicats sont par exemple : Dieu est une personne, il est le législateur moral, le père des hommes, le saint, le juste, le bon, le miséricordieux. Mais on voit aussitôt clairement, ou du moins nous allons voir au fur et à mesure, que ces déterminations ou d'autres encore sont, justement comme *personnelles*, des déterminations purement humaines, et que l'homme de la religion qui se rapporte à Dieu se rapporte par conséquent à *sa propre essence*, car la religion ne voit pas dans ces prédicats *des représentations ou des images* que l'homme se fait de Dieu, et distinctes de Dieu en lui-même, mais des vérités, des faits et des réalités. La religion ignore tout des anthropomorphismes : pour elle les anthropomorphismes *ne sont pas* des anthropomorphismes. C'est le propre de la religion de croire justement que ces déterminations expriment l'essence de Dieu. Seule la raison qui réfléchit sur la religion, et qui la nie pour son compte dans le moment même où elle la défend, peut dire que ce sont des images. La religion, elle, croit que Dieu est *réellement* père, *réellement* amour et miséricorde, car elle croit qu'il est un être réel, vivant et personnel, et donc que ses vraies déterminations sont aussi des déterminations vivantes et

personnelles. Bien mieux les déterminations adéquates de Dieu sont justement celles qui heurtent le plus la raison, celles que la raison nie lorsqu'elle réfléchit sur la religion. La religion est affection subjective; et c'est pourquoi elle tient, objectivement aussi, l'affection pour divine. La colère même ne lui paraît pas indigne de Dieu, pourvu toutefois que rien de vil ne l'inspire.

Mais il nous faut ici énoncer une remarque fondamentale sur un phénomène extrêmement significatif, qui touche au plus profond de l'essence de la religion : c'est que plus l'on accentue le caractère humain de l'essence divine, et plus l'on voit grandir la distance qui sépare Dieu de l'homme, plus l'on voit *la réflexion sur la religion, la théologie, nier l'identité* et l'unité de l'essence divine et de l'essence humaine, plus l'on voit rabaissé (1) tout ce qui est humain *au sens où la conscience de l'homme en fait son objet.* Et en voici la raison : si tout ce qu'il est de positif et d'essentiel dans la conception que l'on se fait de l'être divin, et dans sa détermination, se réduit à l'humain, alors on ne pourra plus se faire de l'homme, objet de la conscience, qu'une conception *négative et inhumaine.* Pour enrichir Dieu, l'homme doit se faire pauvre; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien. Mais il lui faut aussi n'être rien *pour lui-même*, puisque rien de ce dont il se retire n'est perdu : tout est conservé en Dieu. Puisqu'il a *sa propre essence* en Dieu, comment l'homme pourrait-il bien l'avoir en lui et pour lui ? Pourquoi poser deux fois la même chose, et l'avoir deux fois ? Tout ce que l'homme distrait de soi, tout ce dont il se prive, il en a la possession en Dieu, et une jouissance incomparablement plus haute et plus riche.

(1) « Aussi grande peut-on concevoir la ressemblance entre le créateur et la créature, il faut pourtant concevoir plus grande encore la dissemblance entre eux » Conc. Latr , can. 2 (*Summa omn.*, Conc. Carraza, Réponse, 1559, p. 526). L'ultime différence entre l'homme et Dieu, entre l'être fini et l'être infini en général, à laquelle s'élève l'imagination spéculative religieuse, c'est la différence entre *quelque chose* et *rien, ens* et *non-ens* ; car c'est seulement dans le néant qu'est supprimée toute communauté possible avec tous les autres êtres.

Les moines faisaient vœu de chasteté devant Dieu, ils réprimaient en eux le désir sexuel : mais en échange ils avaient dans le ciel et en Dieu une image de la femme, une image de l'amour : la vierge Marie. Ils pouvaient d'autant plus se passer de la femme réelle, qu'ils avaient pour amour réel une femme idéale et imaginaire. Plus ils attachaient de prix à détruire le sensible, plus la vierge céleste avait pour eux de prix : elle prenait à leurs yeux la place du Christ, la place de Dieu. *Plus on nie le sensible, et d'autant plus sensible est le Dieu, à qui l'on sacrifie le sensible.* Et en effet, quand on sacrifie quelque chose à Dieu, c'est qu'on y attache une *valeur particulière*, et que Dieu y prend un *plaisir particulier*. Ce qui est le plus précieux pour l'homme, l'est aussi naturellement pour son Dieu; ce qui plaît en général à l'homme, plaît aussi à Dieu. Les Hébreux n'offraient pas à Jéhovah des animaux impurs et immondes en sacrifice, mais ceux qu'ils estimaient le plus et mangeaient eux-mêmes constituaient aussi la nourriture de Dieu (1). Ainsi donc sacrifier un être *particulier* pour nier le sensible et complaire à Dieu, c'est justement reconnaître au sensible la *valeur suprême*, et restaurer malgré soi le sensible auquel on renonce en *remplaçant* par Dieu *l'être sensible* auquel on renonce. La nonne *se marie* à Dieu; elle a un fiancé céleste, le moine une fiancée céleste. Mais la vierge céleste n'est qu'une manifestation visible d'une vérité générale touchant l'essence de la religion. *L'homme affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même* (2). La religion fait abstraction de l'homme et du monde; mais elle ne peut faire abstraction que des imperfections et des bornes, réelles ou présumées, du négatif, *mais non pas de l'essence, du positif du monde et de l'homme*; elle est donc obligée de reprendre dans l'abstraction et la négation ce dont elle fait, ou croit faire abstraction.

(1) *Cibus Dei*, 3, Moïse, 3, 11.

(2) Celui, dit par exemple, saint Anselme « qui se méprise, est estimé de Dieu. Celui qui se déplaît, plaît à Dieu Fais-toi petit à tes yeux pour être grand aux yeux de Dieu ; car tu seras d'autant plus prisé de Dieu, que tu es plus méprisé des hommes » (*Opus Anselmi*, Paris, 1721, p. 191).

Et c'est ainsi qu'*inconsciemment* la religion réaffirme réellement en Dieu tout ce qu'elle nie *consciemment* — en sous-entendant naturellement que ce qu'elle nie est en soi quelque chose d'essentiel, de vrai et par suite d'*indéniable*. C'est ainsi que dans la religion l'homme nie sa raison : de lui-même il ne sait rien de Dieu, ses pensées ne sont que mondaines et terrestres, il ne peut croire que ce que Dieu lui révèle. Mais en échange les pensées de Dieu sont des pensées humaines et terrestres : Dieu a des projets en tête comme l'homme; il se règle sur les circonstances et le degré d'intelligence des hommes, comme un professeur sur le degré de compréhension de ses élèves; il suppute exactement l'effet de ses dons et de ses révélations; il observe l'homme dans toute son action et ses efforts; il sait tout, et même ce qu'il y a de plus terrestre, de plus commun, et de pire. Bref, l'homme nie en face de Dieu son savoir et sa pensée, pour poser en Dieu son savoir et sa pensée. L'homme renonce à sa personne, mais en échange Dieu, l'être tout-puissant et illimité, est pour lui un être personnel; il nie l'honneur humain, le moi humain; mais en échange Dieu est pour lui un être *égoïste* et *intéressé*, qui ne recherche que *lui-même* en tout, que *son propre* honneur et *son propre* profit; Dieu est justement pour lui la *satisfaction de soi* de son propre égoïsme jaloux de tous les autres êtres, Dieu est *l'égoïsme jouissant de soi* (1). La religion nie également que le bien soit naturel à l'homme : l'homme est mauvais, corrompu et incapable de bien; mais en échange Dieu n'est que bon, Dieu est l'être bon. On exprime cette exigence fondamentale que sous les espèces de Dieu le bien soit l'objet de l'homme; mais n'est-ce pas exprimer ainsi que le bien est une détermination essentielle de l'homme ? Si je suis méchant et impie, absolument, c'est-à-dire par nature, et par essence, comment puis-je avoir pour objet le bien et le sacré ? Peu importe comment cet objet m'est donné : du dehors ou

(1) « Dieu ne peut aimer *que soi*, ne peut penser *qu'à soi*, ne peut travailler que *pour soi*. En créant l'homme, Dieu ne cherche que son avantage *à lui*, sa gloire à *lui* », etc. Cf. *P. Bayle, Contribution à l'histoire de la philosophie et de l'humanité.*

du dedans. Si mon cœur est mauvais, si mon intelligence est corrompue, comment pourrais-je percevoir et ressentir quoi que ce soit de saint comme saint, et quoi que ce soit de bon comme bon ? Comment pourrais-je percevoir la beauté d'une belle peinture si j'ai mauvais goût ? Même si je ne suis pas peintre moi-même, si je n'ai pas la force de tirer de moi quelque œuvre belle, j'ai pourtant une impression esthétique, une compréhension esthétique, lorsque je perçois hors de moi un bel objet. De deux choses l'une : ou bien le bon n'existe aucunement pour l'homme, ou bien il existe pour lui, mais alors la sainteté et la bonté de l'essence humaine s'y révèlent à l'homme. Ce qui est radicalement contraire à ma nature, ce qui ne m'est uni par aucun lien de communauté, je ne puis non plus ni le penser ni le percevoir. La sainteté que j'ai pour objet est bien contraire à ma personnalité, mais elle est identique à mon essence. La sainteté, c'est un reproche à ma culpabilité; je me reconnais en elle comme pécheur; mais en cela je me blâme moi-même, je reconnais ce que je ne suis pas, mais dois être, et ce que je puis justement être en suivant ma destination; car un devoir sans pouvoir est une ridicule chimère, sans prise sur le cœur. Mais précisément, en reconnaissant ma destination et ma loi dans le bien, je reconnais, consciemment ou inconsciemment peu importe, ma propre essence dans ce même bien. Je n'ai rien à faire d'un être *autre que moi* et par nature différent de moi. Le péché, je ne puis l'éprouver comme péché qu'à la condition de l'éprouver comme une *contradiction entre moi et moi*, c'est-à-dire *entre ma personnalité et mon essence*. S'il est une contradiction avec l'être divin conçu comme un être *autre que moi*, le sentiment du péché devient inexplicable et absurde.

La seule différence existant entre l'augustinisme et le pélagianisme tient à ce que le premier exprime *sur le mode de la religion* ce que le dernier exprime *sur le mode du rationalisme*. Ils disent tous deux la même chose, ils attribuent tous deux le bien à l'homme — mais le pélagianisme directement, sur le mode rationaliste et moral, l'augus-

tinisme indirectement, sur le mode mystique ou religieux (1). Car ce qu'on donne *au Dieu de l'homme*, on le donne *en vérité à l'homme lui-même ; ce que l'homme exclut de Dieu*, il l'exclut *en vérité de lui-même*. L'augustinisme ne serait donc une vérité, et une vérité opposée au pélagianisme que si l'homme faisait du *Diable* son Dieu, si *sachant* qu'il est le Diable, il adorait et célébrait dans *le Diable* son *être suprême*. Mais tant que l'homme vénère en Dieu un être bon, il contemple en Dieu la bonté de sa propre essence.

Ce qui vaut de la doctrine de la corruption fondamentale de l'être humain, vaut également de cette doctrine, qui lui est identique, qui croit que l'homme est incapable de rien de bon, c'est-à-dire en vérité de rien *par lui-même*, *par ses propres forces*. La négation de la force et de l'activité humaines ne serait une *vraie* négation que si l'homme *niait aussi en Dieu l'activité morale* et disait, comme les nihilistes ou panthéistes orientaux : l'être divin est un être absolument dénué de volonté et d'activité, absolument indifférent et totalement ignorant de la différence qui sépare le bien du mal. Mais celui qui détermine Dieu comme un être actif, et plus précisément comme un être moralement actif et moralement critique, comme un être qui aime le bien, le fait et le récompense, et qui punit, rejette et condamne le mal, celui qui détermine Dieu de la sorte ne nie qu'en apparence l'activité

(1) Le pélagianisme *nie Dieu*, la religion — « ils accordent à la volonté tant de puissance qu'ils affaiblissent la vertu de l'oraison pieuse » (AUGUSTIN, *De nat. et grat. cont. Pelagium*, c. 58). Il n'a pour base que le créateur, c'est-à-dire la nature, et non pas le rédempteur, le premier Dieu qui ait été religieux — bref il nie Dieu, mais en échange il élève *l'homme à l'état de Dieu*, en faisant de lui un être qui n'a pas besoin de Dieu, un être qui se suffit et qui est indépendant (cf. sur ce point LUTHER, contre Erasme et Augustin, *l. c.*, c. 33). L'augustinisme *nie l'homme*, mais en échange, il rabaisse Dieu *à l'état d'homme*, jusqu'à l'ignominie de la mort sur la croix *pour l'amour de l'homme*. Le premier met l'homme à la place de Dieu, le second Dieu à la place de l'homme ; ils aboutissent tous deux au même résultat ; la différence qui les sépare n'est qu'une apparence, une illusion pieuse. L'augustinisme n'est qu'un pélagianisme à l'envers : ce que celui-ci pose comme sujet, l'autre le pose comme objet.

humaine : il en fait en réalité la plus haute et la plus réelle des activités. Celui qui fait agir Dieu humainement, celui-là proclame l'activité humaine une activité divine; il dit : un Dieu qui n'est pas actif, moralement ou humainement actif, n'est pas un Dieu, et il soumet ainsi le concept de Dieu au concept d'activité, plus précisément d'activité humaine, car il n'en sait pas de plus haute.

L'homme — et c'est là le mystère de la religion — objective (1) son essence, puis se constitue lui-même en objet de cet être objectivé, transformé en un sujet et une personne; il se pense, il est son propre objet, mais comme *objet d'un objet*, d'un être *autre que lui*. C'est ce qui se passe ici. L'homme est un objet de Dieu. Que l'homme soit bon ou mauvais n'est pas indifférent à Dieu; non ! Dieu a un intérêt vivant et profond à ce qu'il soit bon; il veut qu'il soit bon et qu'il soit heureux — car il n'est pas de béatitude sans bonté. L'homme religieux contredit donc à nouveau le néant de l'activité humaine en *faisant* de ses intentions et de ses actions un objet de Dieu, en *faisant* de l'homme le *but* de Dieu — car tout ce qui est objet pour l'esprit est but pour l'action — et de l'activité divine *un moyen du salut de l'homme*. Dieu est actif pour que l'homme devienne bon et bienheureux. C'est ainsi que l'homme, dans le temps même où il est le plus profondément rabaissé en apparence, est en vérité exalté à l'extrême. *C'est ainsi qu'en Dieu et à travers Dieu l'homme n'a d'autre but que lui-même*. Sans doute l'homme a bien Dieu pour but, mais comme Dieu n'a d'autre but que le salut moral et éternel de l'homme, l'homme n'a donc pour tout but que lui-même. L'activité divine ne se distingue pas de l'activité humaine.

Et comment d'ailleurs l'activité divine pourrait-elle s'exercer sur

(1) D'ailleurs, comme on le montre assez clairement dans ce livre, il faut sans doute distinguer l'autoobjectivation religieuse et originelle de l'homme de l'autoobjectivation de la réflexion et de la spéculation : la dernière est volontaire, la première involontaire et nécessaire, aussi nécessaire que l'art et le langage. Il est vrai qu'à la longue la théologie finit toujours par coincider avec la religion.

moi comme sur son objet, que dis-je s'exercer en moi-même, si elle était une activité autre, une activité fondamentalement autre, et de même comment pourrait-elle se proposer un but humain, le but d'améliorer l'homme et de faire son bonheur, si elle n'était elle-même une activité humaine ? N'est-ce pas le but qui détermine l'action ? Si l'homme se fixe pour but son amélioration morale c'est qu'il prend des résolutions divines et nourrit des desseins divins; mais si Dieu a pour but le salut de l'homme, c'est qu'il a des buts humains et une activité humaine répondant à ces buts. Voilà comment l'homme n'a en Dieu *que sa propre activité pour objet*. Mais comme il ne conçoit sa propre activité que sous la forme d'une activité *objective* et distincte de lui, et le bien que sous la forme d'un objet, l'impulsion et l'incitation vont lui venir nécessairement, elles aussi, non de lui-même mais *de cet objet*. Il contemple son essence hors de lui, et cette essence comme le bien; il est alors trop évident, et ce n'est qu'une tautologie, que l'impulsion vers le bien, elle aussi, ne peut lui venir que du lieu où il a transporté le bien.

Dieu est le plus subjectif et le plus propre de l'essence de l'homme *extraite* et *abstraite* de l'homme : l'homme ne peut donc agir de lui-même, car tout bien vient de Dieu. *Plus Dieu* est *subjectif* et *humain*, et plus l'homme se dessaisit de *sa subjectivité* et de son *humanité*, parce que Dieu est en lui-même le soi aliéné (entäussertes) de l'homme, que l'homme s'empresse pourtant de s'approprier de nouveau. De même que l'activité artérielle refoule le sang jusqu'aux extrémités, et l'activité des veines le reconduit de nouveau jusqu'au cœur, de même que la vie en général, consiste dans une systole et une diastole perpétuelles, de même la religion. Dans la systole religieuse l'homme refoule loin de lui sa propre essence, il se répudie lui-même et se rejette; dans la diastole religieuse, il reprend à nouveau dans son cœur l'essence rejetée. Dieu seul est l'être qui agit *de lui-même*, l'être *de lui-même* actif — tel est l'acte de la force centrifuge religieuse; Dieu est l'être qui agit *en moi*, *avec moi*, *par moi*, *sur moi*, *pour moi*, le principe de

mon salut, de mes bonnes intentions et actions, par suite mon propre bon principe et ma propre bonne essence — tel est l'acte de la force d'attraction religieuse.

Le cours du développement de la religion, signalé plus haut dans ses lignes générales, consiste donc plus précisément en ceci : l'homme refuse toujours plus à Dieu pour s'accorder plus à lui-même. Au début l'homme pose tout *sans distinction* hors de lui. On le voit particulièrement dans la croyance à la Révélation. Ce que les temps modernes ou les peuples civilisés tiennent pour un don de la nature ou de la raison, les temps primitifs ou les peuples incultes le tenaient pour un don de Dieu. Tous les penchants naturels de l'homme, même les plus naturels, même le besoin de propreté, les Israélites les regardaient comme des commandements divins positifs. Et nous voyons de nouveau par cet exemple que Dieu est justement d'autant plus rabaissé, d'autant plus vulgairement humain que l'homme renonce plus à lui-même. Comment l'homme peut-il bien aller plus loin dans le découragement et la négation de soi qu'en se refusant jusqu'à la force et la capacité d'observer de lui-même, et par l'effet de son propre besoin, les prescriptions des convenances les plus vulgaires (1) ! La religion chrétienne, au contraire, distingua les tendances et les affections de l'homme d'après leur nature et leur valeur; les seules qu'elle transforma en révélations et interventions, c'est-à-dire en intentions, affections et pensées de Dieu, furent les bonnes affections, les bonnes intentions et les bonnes pensées; car tout ce que Dieu révèle est une détermination de Dieu lui-même; ce qui emplit le cœur gagne la bouche, *tel* est l'effet, *telle* est la cause, *telle* est la révélation, *tel* est l'être qui se révèle. Un Dieu qui ne se révèle que dans de bonnes intentions est lui-même un Dieu dont la propriété essentielle est uniquement la bonté morale. La religion chrétienne sépara la pureté morale toute intérieure, de la propreté corporelle, toute

(1) Moïse, 23, 12, 13.

extérieure, la religion israélite les identifiait. L'israéliste n'osait rien faire, hors ce qui était ordonné de Dieu; il était sans volonté, même dans l'ordre extérieur; la puissance de la religion s'étendait jusqu'aux repas. La religion chrétienne au contraire rendit l'homme *à lui-même* pour toutes ces choses extérieures, autrement dit elle mit *dans l'homme* ce que l'israélite mettait *hors de lui* en Dieu. Le modèle le plus accompli de ce positivisme est Israël. En face de l'israélite, le Christ est un *esprit fort* (1), un *libre-penseur*. Ainsi va le monde. Ce qui était hier encore religion ne l'est plus aujourd'hui, et ce qui passe pour athéisme aujourd'hui sera demain religion.

(1) En français dans le texte.

III

NÉCESSITÉ D'UNE RÉFORME DE LA PHILOSOPHIE (1842)

Une nouvelle philosophie qui surgit du même fond historique que celles qui la précèdent est une chose; mais une philosophie qui surgit d'une ère radicalement nouvelle de l'histoire humaine est tout autre chose. Une philosophie qui n'est que l'enfant du besoin philosophique (la philosophie de Fichte, par exemple, dans son rapport à la philosophie de Kant) est une chose; mais une philosophie qui répond à un besoin de l'humanité est tout autre chose. Une philosophie qui relève de l'histoire de la *philosophie*, et ne touche qu'indirectement, par elle, à l'histoire de l'humanité, est une chose; mais une philosophie qui est immédiatement histoire de l'humanité est tout autre chose.

Nous posons donc la question : est-il urgent de transformer, de réformer et de renouveler la philosophie ? Et dans ce cas, *comment* pouvons-nous, *comment* devons-nous procéder ? Cette réforme, va-t-elle s'inspirer de l'esprit des anciennes réformes philosophiques, ou bien d'un esprit nouveau ? Cette philosophie, sera-t-elle comme les autres, ou bien *radicalement* nouvelle ? Ces deux questions dépendent d'une autre question : sommes-nous au seuil d'une ère nouvelle, d'une période nouvelle de l'histoire humaine, ou bien suivons-nous toujours les vieilles ornières ? Sommes-nous toujours

dans la peau du vieil homme, aux changements près que le progrès des temps rendait inévitables ? Si nous envisagions la nécessité d'une réforme de la philosophie d'un point de vue purement *philosophique*, ce serait une vue trop bornée, et déchoir dans une banale querelle d'école. Rien de plus vain.

Il n'est qu'une réforme de la philosophie qui puisse être nécessaire et vraie : c'est *celle* qui répond à l'exigence de l'histoire présente et de l'humanité. Certes on voit, dans l'agonie d'une conception du monde de portée historique, s'opposer des exigences contraires : pour les uns, l'exigence, ou ce qu'ils croient tel, de conserver l'ancien, et de proscrire le nouveau; pour les autres, l'exigence de réaliser le nouveau. Dans quel parti se trouve l'exigence authentique ? Dans le parti qui est l'exigence de l'avenir, l'anticipation de l'avenir, qui représente la marche en avant. L'exigence de conservation n'est qu'une exigence artificielle et factice : elle n'est que réaction. La philosophie hégélienne ne fut que la synthèse arbitraire de divers systèmes existants, d'insuffisances, mais sans force positive, parce que sans négativité absolue. Seul possède la puissance de créer du *nouveau* celui qui a le courage d'être absolument négatif.

Les ères de l'humanité ne se distinguent entre elles que par des transformations religieuses. Un mouvement historique ne pénètre au fond des choses que s'il pénètre au cœur de l'homme. Le cœur n'est pas une des formes de la religion, comme si elle devait résider *aussi* dans le cœur; il est l'*essence* de la religion. Mais alors, il nous faut demander : est-ce qu'une révolution religieuse s'est déjà produite en nous ? Oui; nous n'avons plus de cœur, plus de religion. Le Christianisme est nié, et nié par ceux mêmes qui ont l'air de le défendre; mais on ne veut pas laisser dire tout haut qu'il est nié. On ne l'avoue pas, pour des raisons politiques, on en fait un secret; on s'illusionne sur ce point, volontairement ou non; on donne même pour Christianisme la négation du Christianisme, on fait du Christianisme un simple nom. On va si loin dans la négation du

Christianisme qu'on rejette tout critère positif, et qu'on ne réclame comme preuve du Chrétien ni les Livres symboliques, ni les Pères de l'Eglise, ni la Bible : comme s'il n'était pas vrai que toute religion n'est telle qu'à la condition de posséder un critère déterminé, un centre déterminé, un principe déterminé du religieux. Voilà ce que donne la conservation sous la forme de la négation ! Qu'est donc alors le Christianisme ? Si nous n'avons plus de *Testament*, où donc reconnaître la *volonté*, l'esprit du fondateur ? Cela signifie tout simplement qu'il n'y a plus de Christianisme. De tels événements ne sont que des manifestations de la déchéance interne, que dis-je, de la mort du Christianisme.

Le Christianisme ne répond plus ni à l'homme théorique, ni à l'homme pratique; il ne satisfait plus l'esprit, il ne satisfait même plus le cœur, car nous offrons à notre cœur d'autres sujets d'intérêt que l'éternelle béatitude céleste.

La dernière philosophie appartient à la période de la mort du Christianisme, de sa négation qui se prétendait aussi, en même temps, sa position. La philosophie de Hegel dissimulait la négation du Christianisme sous la contradiction de la représentation et de la pensée : elle niait le Christianisme en le posant, et cela dans la contradiction entre le Christianisme des Origines et le Christianisme achevé. Aux origines, pensait Hegel, le Christianisme a été nécessaire; ici tous les liens ont été rejetés. Mais seule se conserve une religion qui est conservée dans son sens initial et originel. A l'origine la religion est feu, énergie, vérité; toute religion commence par être stricte et absolument rigoriste; avec le temps elle s'affaiblit, se relâche, devient infidèle à soi, indifférente, et subit la loi de l'habitude. Pour accommoder avec la religion cette contradiction de la pratique, cette décadence de la religion, pour la dissimuler, on recourt à la Tradition, ou à la modification de l'ancien Livre de la Loi. Ainsi les juifs. Les chrétiens s'en tirent en donnant à leurs saintes écritures un sens qui contredit radicalement ces textes.

Le Christianisme est nié — nié dans l'esprit et le cœur, dans la science et la vie, dans l'art et l'industrie, radicalement, sans appel ni retour, parce que les hommes se sont si bien approprié le vrai, l'humain et l'antisacré, que le Christianisme a perdu toute force de résistance. Jusqu'ici la négation était une négation inconsciente. C'est aujourd'hui seulement qu'elle est ou devient une négation consciente, voulue, visée directement, et d'autant plus que le Christianisme s'est allié aux ennemis du besoin fondamental de l'humanité présente, le besoin de *liberté politique*. La négation consciente fonde une époque nouvelle, elle fonde la nécessité d'une philosophie nouvelle, franche, qui ne soit plus chrétienne, mais résolument a-chrétienne.

La philosophie prend la place de la religion; c'est justement pourquoi c'est une philosophie radicalement différente qui prend la place de l'ancienne. L'ancienne philosophie ne peut pas remplacer la religion; elle était philosophie, mais elle n'était pas religion, elle était sans religion. Elle ne touchait pas à l'essence propre de la religion, elle ne prétendait qu'à la forme de la pensée. Pour remplacer la religion, la philosophie doit revenir *religion* en tant que philosophie, elle doit introduire en elle-même, en termes qui lui soient propres, ce qui constitue l'essence de la religion et fait l'avantage de la religion sur la philosophie.

La nécessité d'une philosophie radicalement nouvelle résulte encore de ce que nous avons déjà sous les yeux la forme achevée de l'ancienne philosophie; tout ce qui lui ressemble est donc superflu; superflu tout ce qu'on peut produire dans son ordre, aussi loin qu'on s'en écarte dans les déterminations particulières. On aura beau concevoir ou prouver le Dieu personnel de telle ou telle façon — nous en avons assez entendu; nous n'en voulons plus entendre parler, nous ne voulons plus de théologie.

Les différences fondamentales de la philosophie sont les différences fondamentales de l'humanité. L'incroyance a remplacé la foi,

la raison la Bible, la politique la religion et l'Eglise, la terre a remplacé le ciel, le travail la prière, la misère matérielle l'Enfer, l'homme a remplacé le Chrétien. Des hommes qui ne sont plus écartelés entre un seigneur céleste et un seigneur terrestre, qui de toute leur âme indivise se jettent dans la réalité, sont d'autres hommes que ceux qui vivent dans le déchirement. Ce que la philosophie tenait pour résultat de la pensée est pour nous certitude *immédiate*. Il nous faut donc un principe conforme à cette immédiateté. Si dans la pratique l'homme a remplacé le Chrétien, il faut alors que dans la théorie aussi l'être humain remplace l'être divin. Bref, nous devons résumer dans un principe suprême, dans un vocable suprême ce que nous voulons devenir : ainsi seulement nous pourrons sanctifier notre vie et fonder notre tendance. Ainsi seulement nous pourrons nous libérer de la contradiction qui emprisonne aujourd'hui le plus intime de nous-mêmes : la contradiction qui oppose notre vie et notre pensée à une religion radicalement contradictoire avec cette vie et cette pensée. Car il nous faut redevenir *religieux*, il faut que la *politique* devienne notre religion : mais elle ne peut le devenir que si notre conception contient un principe suprême capable de transformer la politique en religion.

On peut bien par instinct se faire une religion de la politique, mais il s'agit ici d'un ultime fondement déclaré, d'un principe officiel. Exprimé négativement, ce principe n'est rien d'autre que l'*athéisme*, l'abandon d'un Dieu distinct de l'homme.

La religion ordinaire est si peu le lien de l'état, qu'elle en est plutôt la dissolution. Dieu, au sens de la religion, est le père, le conservateur, le pourvoyeur, le gardien, le protecteur, le régent et le seigneur de la monarchie mondiale. Aussi l'homme n'a-t-il pas besoin de l'homme. Tout ce qu'il doit recevoir de lui-même ou des autres, c'est de Dieu qu'il le reçoit immédiatement. Il s'en remet à Dieu, et non à l'homme; il remercie Dieu, et non l'homme. Aussi l'homme n'est-il lié à l'homme que par accident. Pour donner une

explication subjective de l'état, il faut dire que les hommes s'assemblent pour la seule raison qu'ils ne croient en aucun Dieu, qu'ils nient inconsciemment, instinctivement, pratiquement leur croyance religieuse. Ce n'est pas la croyance en Dieu, mais la défiance de Dieu qui a fondé les états. C'est la croyance en l'homme comme Dieu de l'homme, qui rend subjectivement compte de l'origine de l'état.

Les forces de l'homme se séparent et se développent dans l'état, pour constituer, de leur séparation et de leur nouvelle réunion, un être infini; des hommes multiples, des forces multiples font une seule force. L'état est la somme de toutes les réalités, l'état est la providence de l'homme. Dans l'état, les hommes se représentent et se complètent l'un l'autre — ce que je ne peux ni ne sais, l'autre le peut. Je n'existe pas pour moi, livré au hasard de la force de la nature; d'autres existent pour moi, je suis embrassé par un être universel, je suis membre d'un tout. L'état authentique est l'homme sans bornes, l'homme infini, vrai, achevé, divin. L'état, et lui seulement, est l'homme, l'état est l'homme se déterminant lui-même, l'homme se rapportant à soi, *l'homme absolu.*

L'état est la réalité, mais en même temps aussi la réfutation pratique de la foi religieuse. De nos jours même le croyant ne cherche secours qu'auprès de l'homme. Il se contente de la « bénédiction de Dieu », dont il faut bien accompagner toute chose. Sans doute le succès ne dépend pas de l'activité humaine, mais souvent du hasard des circonstances favorables; mais la « bénédiction de Dieu » n'est qu'un rideau de fumée derrière lequel l'incroyance croyante dissimule son athéisme pratique.

L'athéisme pratique est donc le lien des états; les hommes sont dans l'état, parce qu'ils sont sans Dieu dans l'état, l'état est le Dieu des hommes, aussi prétend-il justement au prédicat divin de la « Majesté ». Nous avons pris conscience de ce qui fait le principe et le lien inconscients de l'état : l'athéisme pratique. Les hommes se jettent aujourd'hui dans la politique parce qu'ils reconnaissent dans

le Christianisme une religion qui détruit l'énergie politique des hommes.

Ce que le penseur, antérieurement à la conscience, trouve dans la connaissance, l'homme pratique le trouve dans son *besoin*. Or, dans l'humanité le besoin pratique est le besoin *politique*, le besoin de participer *activement* aux affaires de l'état, le besoin de supprimer la hiérarchie politique, la déraison du peuple, le besoin de nier le catholicisme *politique*. La Réforme a détruit le catholicisme *religieux*, mais les temps modernes l'ont remplacé par le catholicisme *politique*. Nous voulons maintenant dans le domaine politique ce que voulait et projetait la Réforme dans le domaine religieux.

De même que la transformation de Dieu en raison ne supprime pas Dieu, mais le déplace, de même le protestantisme n'a fait que déplacer le Pape dans le Roi. Il s'agit maintenant de la papauté politique; les raisons qui rendent nécessaire le Roi sont les mêmes qui rendent nécessaire le Pape religieux.

Les prétendus temps *modernes* sont le Moyen Age protestant, où nous avons conservé, à peine affectés de demi-négations et expédients, l'Eglise romaine, le droit romain, le droit criminel pénal, les universités à l'ancienne mode, etc. Avec la dissolution du Christianisme protestant, comme puissance et vérité religieuse déterminant l'esprit, nous sommes entrés dans l'ère *nouvelle*. L'esprit de ce temps ou de l'avenir est l'esprit du *réalisme*. Si nous concevons un être distinct de l'homme comme principe et être suprêmes, alors la distinction de l'abstrait et de l'homme restera la condition permanente de la connaissance de cet être, alors nous n'atteindrons jamais à l'unité immédiate avec nous-mêmes, avec le monde, avec la réalité; pour atteindre le monde, nous devrons passer par un autre, un tiers, nous n'aurons jamais qu'un produit au lieu du producteur; nous aurons un au-delà, qui s'il n'est plus *hors de* nous, sera quand même *en nous*; nous nous trouverons constamment pris dans un conflit entre la théorie et la pratique, nous aurons dans la tête une autre essence que

dans le cœur, dans la tête l'« esprit absolu », dans la vie, l'homme; là une pensée qui n'est pas un être, ici des êtres qui ne sont pas des νοούμενα, qui ne sont pas des pensées; à chaque pas dans la vie, nous serons *hors de* la philosophie, dans chaque pensée de la philosophie, *hors de* la vie.

Le Pape, chef de l'Eglise, est homme tout comme moi; le Roi est homme tout comme nous. Il ne peut pas imposer ses fantaisies sans restrictions; il n'est pas au-dessus de l'état, au-dessus de la communauté. Le protestant est un républicain *religieux*. C'est pourquoi, une fois son contenu religieux disparu, c'est-à-dire découvert et dévoilé, le protestantisme conduit au républicanisme *politique*. Dès que nous supprimons le conflit du protestantisme entre le ciel, où nous sommes des maîtres, et la terre, où nous sommes des esclaves, dès que nous reconnaissons dans la terre le lieu de notre destination, le protestantisme nous mène droit à la *république*. Si dans le passé la république s'est unie au protestantisme, ce fut certes un hasard, (non dénué pourtant de signification), car le protestantisme ne libère que sous le rapport de la religion; d'où une contradiction, tant que l'on conserva la foi religieuse du protestantisme. Tu n'auras pour ainsi dire *droit* à la république qu'à condition de supprimer la religion chrétienne : dans la religion chrétienne, tu as ta *république dans le ciel*, c'est pourquoi tu n'en as *nul* besoin *sur terre*. Bien au contraire : il faut que tu sois esclave sur terre, pour que le ciel ne soit pas vain.

IV

THÈSES PROVISOIRES POUR LA RÉFORME DE LA PHILOSOPHIE (1842)

1

Le secret de la *théologie* est l'*anthropologie*, le secret de la *philosophie spéculative* est la *théologie* — la théologie spéculative, qui se distingue de la théologie commune en ce qu'elle transpose ici-bas, c'est-à-dire *actualise*, *détermine* et *réalise* l'essence divine, que l'autre exilait dans l'au-delà, par peur et sottise.

2

Spinoza est le véritable créateur de la philosophie spéculative moderne. Schelling l'a restaurée, Hegel l'a accomplie.

3

Le *panthéisme* est la *conséquence nécessaire* de la théologie (ou du théisme), il est la théologie *conséquente*; l'*athéisme* est la *conséquence nécessaire* du « panthéisme », le « panthéisme » *conséquent* (1).

(1) On ne donne aux dénominations théologiques dont on se sert ici que le sens de sobriquets triviaux.

4

Le Christianisme est la *contradiction* du polythéisme et du monothéisme.

5

Le panthéisme est le *monothéisme* affecté du *prédicat* du polythéisme : le panthéisme transforme les êtres indépendants du polythéisme en prédicats, en attributs d'un être unique et indépendant. Ainsi Spinoza transforma la pensée, substance des choses pensantes, et la matière, substance des choses étendues, en attributs de la substance, c'est-à-dire de Dieu. Dieu est une chose pensante, Dieu est une chose étendue.

6

La Philosophie de l'Identité ne se distingua de la philosophie spinoziste qu'en insufflant à la chose morte et inerte de la substance l'esprit de l'idéalisme. Hegel en particulier fit de l'autoactivité, de la force d'autodistinction de la conscience de soi l'attribut de la substance. La proposition paradoxale de Hegel : « La conscience de Dieu est la conscience de soi de Dieu » repose sur *le même principe* que la proposition paradoxale de Spinoza : « L'étendue ou matière est un attribut de la substance », et veut seulement dire : la conscience de soi est un attribut de la substance ou de Dieu; Dieu est moi. La conscience, distincte de la conscience *réelle*, que le théiste attribue à Dieu, n'est qu'une représentation sans réalité. La proposition de Spinoza : la matière est attribut de la substance, signifie tout simplement : la matière est une réalité substantielle divine; de même la proposition de Hegel signifie tout simplement : la conscience est essence divine.

7

La méthode de la critique réformatrice de la *philosophie spéculative en général* ne se distingue pas de la méthode déjà employée dans la *philosophie de la religion*. Nous n'avons qu'à faire du *prédicat* le *sujet*,

et de ce *sujet* l'*objet* et le *principe*, nous n'avons donc qu'à *renverser* la philosophie spéculative, pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue.

8

L' « athéisme » est le « panthéisme » renversé.

9

Le panthéisme est la *négation de la théologie du point de vue de la théologie.*

10

De même que Spinoza (*Eth.*, liv. I, déf. 3 et prop. 10), tient l'attribut ou prédicat de la substance pour la substance même, de même Hegel tient le *prédicat* de l'absolu, du sujet en général pour *le sujet lui-même.* Pour Hegel, l'absolu est être, essence, concept (esprit, conscience de soi). Mais l'absolu qu'on pense seulement comme être n'est absolument *rien d'autre* qu'être; l'absolu pensé sous telle ou telle détermination ou catégorie passe tout entier dans cette catégorie, dans cette détermination : celles-ci mises à part, il n'est qu'un simple nom. Mais malgré cela l'absolu comme *sujet* demeure au fondement, et le *vrai* sujet, qui permet à l'absolu de n'être pas un simple nom, mais *quelque chose*, la détermination, n'a cependant jamais que la signification d'un pur prédicat, exactement comme l'attribut chez Spinoza.

11

Considéré du point de vue psychologique, l'absolu ou l'infini de la philosophie spéculative n'est rien d'autre que le non-déterminé, le non-défini, l'abstraction de tout déterminé, à la fois posé comme un être distinct de cette abstraction, mais aussitôt réidentifié avec elle; considéré du point de vue historique, il n'est rien d'autre que le vieil être ou monstre théologico-métaphysique qui n'est *ni* fini, *ni* humain, *ni* matériel, *ni* déterminé, *ni* qualifié, le néant d'avant le monde posé comme *acte.*

12

La Logique de Hegel est la théologie ramenée à la *raison* et au *présent*, la *théologie* faite *logique*. De même que *l'être divin de la théologie* est la *quintessence idéale* ou *abstraite* de *toutes les réalités*, de *toutes les déterminations*, de *tous les êtres finis*, de même la Logique. Tout ce qui est sur la terre se retrouve dans le ciel de la théologie, de même *tout ce qui est dans la nature* se retrouve *dans le ciel de la logique divine* : la qualité, la quantité, la mesure, l'essence, le chimisme, le mécanisme, l'organisme. Dans la théologie, chaque chose nous est donnée *deux fois*, une fois sous la forme abstraite, une fois sous la forme concrète; dans la philosophie de Hegel, chaque chose nous est donnée *deux fois* : une fois comme objet de la Logique, puis de nouveau comme objet de la Philosophie de la Nature et de l'Esprit.

13

L'essence de la théologie est l'essence de l'homme, *transcendante*, projetée hors de l'homme; l'essence de la Logique de Hegel est la pensée *transcendante*, la pensée de l'homme posée *hors de l'homme*.

14

De même que la théologie commence par *scinder* et *aliéner* (entäussert) l'homme pour réidentifier ensuite avec lui son essence aliénée, de même Hegel commence par *fragmenter* et *disperser* l'essence simple, *identique à soi* de la nature et de l'homme, pour réunir ensuite de vive force ce qu'il avait séparé de vive force.

15

La métaphysique ou logique n'est une science *réelle et immanente* que si elle *n'est pas séparée* de ce qu'on appelle *l'esprit subjectif*. La métaphysique est la *psychologie ésotérique*. Quel arbitraire, quel coup de force, que de considérer la qualité pour soi, la sensation pour soi,

et de les écarteler entre des sciences particulières comme si la qualité était quelque chose sans la sensation, et la sensation quelque chose sans la qualité.

16

L'*esprit absolu* de Hegel n'est rien d'autre que ce qu'on appelle l'esprit *fini*, mais une fois *abstrait*, séparé de soi, tout comme l'être infini de la théologie n'est rien d'autre que l'être fini, mais *abstrait*.

17

Selon Hegel l'esprit absolu se manifeste ou se réalise dans l'art, dans la religion et dans la philosophie. Cela veut dire en bon français : *l'esprit de l'art, de la religion et de la philosophie est l'esprit absolu.* Mais on ne peut séparer l'art et la religion de la sensation, de l'imagination et de l'intuition humaines, ni la philosophie de la pensée, en un mot l'esprit absolu de l'esprit subjectif ou de l'essence de l'homme, sans revenir à l'ancien point de vue de la théologie, ni sans donner l'esprit absolu pour un esprit différent, distinct de l'être humain, sans le donner autrement dit pour notre propre fantôme existant hors de nous.

18

L' « esprit absolu » est l' « esprit trépassé » de la théologie, qui continue à hanter comme fantôme la philosophie hégélienne.

19

La théologie est *croyance aux fantômes.* La théologie *ordinaire* trouve ses fantômes dans l'imagination sensible, la théologie *spéculative* dans l'abstraction non sensible.

20

Abstraire, c'est poser l'essence de la nature *hors de la nature*, l'essence de l'homme *hors de l'homme*, l'essence de la pensée *hors de l'acte de penser*. En fondant son système tout entier sur ces actes de

l'abstraction, la philosophie de Hegel a aliéné (entfremdet) *l'homme à lui-même*. Elle identifie bien ce qu'elle sépare, mais sur un mode qui lui-même comporte à son tour la *séparation* et la *médiation*. Il manque à la philosophie de Hegel *l'unité immédiate*, la *certitude immédiate*, la *vérité immédiate*.

21

L'identification immédiate, claire et loyale, de l'essence de l'homme tirée de l'homme par abstraction, et de l'homme, ne peut se déduire de la philosophie hégélienne par la voie positive, mais uniquement par sa *négation*, on ne peut absolument la *concevoir*, la *comprendre* que comme la *négation totale* de la philosophie spéculative, bien qu'elle en soit la *vérité*. Il y a tout dans la philosophie de Hegel, mais tout y est en même temps entaché de sa *négation* et de son *contraire*.

22

Que l'esprit absolu soit l'esprit qu'on appelle fini, subjectif, que l'un ne puisse et ne doive donc être isolé de l'autre, *l'art* en est la preuve éclatante. L'art procède du sentiment que la vie d'ici-bas est la vraie vie, que le *fini* est *l'infini* — de l'enthousiasme qui voit l'être *suprême* et *divin* dans un être *déterminé* et *réel*. *Le monothéisme chrétien ne possède en lui-même aucun principe de culture artistique ou scientifique*. Seul le *polythéisme*, ce qu'on appelle le culte des *idoles*, est la *source de l'art et de la science*. Les Grecs ne se sont élevés à la perfection des arts plastiques que parce qu'ils ont, sans *réserve* ni *hésitation*, vu dans la forme humaine la forme suprême, la forme de la divinité. Les Chrétiens ne sont parvenus à la poésie qu'après avoir *nié pratiquement la théologie chrétienne*, en adorant l'être *divin* dans l'être *féminin*. Artistes et poètes, les Chrétiens le furent en *contradiction* avec l'essence de leur religion, selon la représentation et la conscience qu'ils en avaient. Par esprit de religion, Pétrarque se repentit des poèmes dans lesquels il avait divinisé sa Laure. Pourquoi les Chrétiens n'ont-ils

pas comme les païens des œuvres d'art adéquates à leurs représentations religieuses ? Pourquoi n'ont-ils aucun portrait du Christ qui les satisfasse pleinement ? Parce que l'art des Chrétiens échoue sur la *contradiction* fatale qui oppose leur *conscience* et la *vérité*. Selon la vérité l'essence de la religion chrétienne est l'essence humaine; mais selon la conscience des Chrétiens, c'est une essence *étrangère*, *non humaine*. Le Christ doit être homme, mais aussi non-homme; il est une *équivoque*. Or, l'art ne peut représenter que le vrai, le *non-équivoque*.

23

La conscience de la divinité de l'humain, de l'infinité du fini, cette conscience résolue, devenue chair et sang, est la source d'une poésie et d'un art nouveau, qui surpasseront tous les arts précédents en énergie, en profondeur et flamme. La foi dans l'au-delà est une foi absolument contraire à la poésie. C'est la souffrance qui est la source de la poésie. Celui-là seul qui éprouve une perte infinie dans la perte d'un être fini, peut concevoir les feux du lyrisme. Seul le charme douloureux du souvenir, de ce qui *n'est plus*, est le premier artiste, le premier idéaliste dans l'homme. Au contraire, la croyance dans l'au-delà fait de toute douleur une illusion et une non-vérité.

24

La philosophie qui déduit le fini de l'infini, le déterminé de l'indéterminé, *ne parvient jamais à une position vraie du fini et du déterminé*. Déduire le fini de l'infini, c'est déterminer et nier l'infini et l'indéterminé; c'est avouer que, *hors la détermination et la finitude*, l'infini *n'est rien*, c'est donc avouer que le *fini* est posé comme la *réalité* de l'infini. Mais comme la chimère de l'absolu demeure au principe, la finitude posée se voit toujours à nouveau supprimée. Le *fini* est la *négation* de *l'infini*, et à son tour *l'infini* la *négation* du *fini*. La philosophie de l'absolu est une *contradiction*.

25

De même que dans la théologie *l'homme* est la *vérité*, *la réalité* de Dieu (car tous les prédicats qui réalisent Dieu comme Dieu et font de Dieu un *être réel*, tels la puissance, la sagesse, la bonté, l'amour, l'infinité et la personnalité elles-mêmes, dans la mesure où ils sont distincts du fini, ces prédicats ne sont posés que *dans* et *avec* l'homme) de même dans la philosophie spéculative, le *fini* est la *vérité* de *l'infini*.

26

La vérité du fini n'est exprimée par la philosophie absolue qu'*indirectement* et *à l'envers*. S'il est vrai que l'infini n'existe, n'a de *vérité* et de *réalité* qu'une fois déterminé, c'est-à-dire posé non comme infini, mais comme fini, alors c'est bien le *fini* en vérité qui est l'*infini*.

27

La tâche de la vraie philosophie est de reconnaître non pas le fini dans l'infini, mais au contraire le non-fini, l'infini dans le fini; en d'autres termes non pas de transposer le fini dans l'infini, mais de transposer l'infini dans le fini.

28

Le commencement de la philosophie n'est pas Dieu ni l'absolu ni l'être comme *prédicat* de l'absolu ou de l'idée — le commencement de la philosophie est le fini (1), le déterminé, le *réel*. Il est absolument impossible de penser l'infini *sans* le fini. Peux-tu penser, définir *la*

(1) Je n'emploie jamais le mot « fini » qu'au sens de la philosophie « absolue » qui, du point de vue de l'absolu, voit dans le réel et l'effectif le non-réel et le nul, car elle tient le non-réel et le non-déterminé pour réels, bien que d'autre part *du point de vue de la nullité*, le fini et le nul lui paraissent être le réel — contradiction qui ressort particulièrement dans la première philosophie de Schelling, mais qui se trouve encore *au fondement* de la philosophie de Hegel.

qualité sans penser à une *qualité déterminée* ? Ce n'est donc pas l'indéterminé, mais le déterminé, qui est le terme premier : car la qualité *déterminée* n'est rien d'autre que la qualité *réelle*; la qualité réelle précède la qualité pensée.

29

L'origine et la démarche *subjectives* de la philosophie en sont aussi l'origine et la démarche *objectives*. Avant de penser la qualité, tu la *sens*. L'*affection* précède la pensée.

30

L'infini est l'*essence vraie* du fini, le fini *vrai*. La spéculation ou philosophie vraie n'est que l'empirie *vraie* et *universelle*.

31

L'infini de la religion et de la philosophie n'est et n'a jamais été rien d'autre qu'un certain être *fini* déterminé, mais mystifié, c'est-à-dire un être fini et déterminé, mais affecté du *postulat* de n'être *rien* de fini, *rien* de déterminé. La philosophie spéculative s'est rendue coupable de la *même faute* que la théologie, en ne faisant des déterminations de la réalité ou de la finitude, des déterminations et des prédicats de l'infini, qu'à la condition de *nier* la détermination qui les fait ce qu'elles sont.

32

L'honnêteté et la bonne foi sont utiles en toutes choses — en philosophie également. Or, pour être honnête et de bonne foi, la philosophie doit avouer la finitude de son infinité spéculative, avouer par exemple que le secret de la nature de Dieu n'est rien d'autre que le secret de la nature humaine, que la *nuit* qu'elle met en Dieu pour tirer d'elle la lumière de la conscience, n'est que son propre sentiment *obscur* et *instinctif* de la réalité et de la nécessité absolue de la matière.

33

La voie suivie jusqu'ici par la philosophie spéculative, de l'abstrait au concret, de l'idéal au réel, est une voie à contre sens. Dans cette voie, on ne parvient jamais à la réalité *vraie* et *objective*, mais seulement à la *réalisation de ses propres abstractions*, et pour cela précisément jamais à la vraie *liberté* de l'esprit; car seule *l'intuition des choses et des êtres dans leur réalité objective libère et affranchit l'homme de tous les préjugés*. Le passage de l'idéal au réel ne trouve place que dans la philosophie pratique.

34

La philosophie est la prise de connaissance de *ce qui est*. Penser et connaître les choses et les êtres *tels qu'ils sont*, telle est la loi suprême, telle est la tâche suprême de la philosophie.

35

Ce qui est, *tel qu'il est*, le vrai dans sa *vraie* expression, *a l'air superficiel*; ce qui est, exprimé *tel qu'il n'est pas*, donc le vrai exprimé *sans vérité* et *à l'envers*, *a l'air profond*.

36

La *véridicité*, la *simplicité*, l'*exactitude* sont les critères formels de la philosophie *réelle*.

37

L'être, par quoi la philosophie commence, ne peut pas être séparé de la conscience, ni la conscience de l'être. De même que la réalité de la sensation est la qualité, et qu'inversement la sensation est la réalité de la qualité, de même aussi l'être est la réalité de la conscience, mais inversement la conscience est la réalité de l'être — la conscience seule est l'être *réel*. Seule la conscience est l'unité *réelle* de l'esprit et de la nature.

38

Toutes les déterminations, formes, catégories, qu'on les appelle comme on voudra, que la philosophie spéculative a rayées de l'absolu et rejetées dans le domaine du *fini* et de l'*empirique*, contiennent précisément l'*essence vraie du fini*, *l'infini vrai*, les vrais et ultimes mystères de la philosophie.

39

L'*espace* et le *temps* sont les formes d'existence de tout être. Seule est *existence* l'existence dans l'espace et le temps. La négation de l'espace et du temps n'est jamais que *la négation de leurs bornes*, non de leur être. Une sensation intemporelle, une volonté intemporelle, une pensée intemporelle, un être intemporel sont des chimères. Celui qui n'a pas de temps du tout n'a non plus ni le temps ni le besoin de vouloir ou de penser.

40

La négation de l'espace et du temps dans la métaphysique, dans l'essence des choses, produit dans la pratique les plus funestes des conséquences. Seul celui qui adopte *partout* le point de vue de l'espace et du temps possède dans la vie également *tact* et *sens pratique*. L'espace et le temps sont les premiers critères de la pratique. Un peuple qui exclut le temps de sa métaphysique et divinise l'existence éternelle, *abstraite*, c'est-à-dire isolée du temps, exclut aussi logiquement le temps de sa politique et divinise le principe de stabilité contraire au droit, à la raison et à l'histoire.

41

La philosophie spéculative a fait du développement sans le temps une forme, un attribut de l'absolu. Séparer du temps le développement, voilà bien un véritable chef-d'œuvre *d'arbitraire spéculatif*, et la preuve éclatante que les philosophes spéculatifs en ont usé

avec leur absolu comme les théologiens avec leur Dieu, qui *sans passion* éprouve toutes les passions humaines, aime sans amour, et s'irrite sans irritation. Un développement sans temps est tout juste un développement *sans développement* ! La proposition : l'être absolu se développe à partir de soi, n'est vraie et rationnelle que si on la *renverse*. Il faut dire : seul un être qui se développe et se déploie dans le temps est un être *absolu*, *vrai* et *réel*.

42

L'espace et le temps sont les formes de révélation de l'infini *réel*.

43

Sans limite, temps, ni souffrance, il n'est non plus ni qualité, ni énergie, ni esprit, ni flamme, ni amour. Seul l'être *nécessiteux* est l'être *nécessaire*. Une existence *sans besoin* est une existence *superflue*. Celui qui est dépourvu de tout besoin en général, n'éprouve pas non plus le besoin d'exister. Qu'il soit ou ne soit pas, c'est tout un, tout un pour lui, tout un pour *autrui*. Un être sans souffrance est un être sans *fondement*. Seul mérite d'exister celui qui peut *souffrir*. *Seul l'être douloureux est un être divin. Un être sans affection est un être sans être*. Un être sans affection n'est rien d'autre qu'un être sans *sensibilité*, sans *matière*.

44

Une philosophie qui ne comporte aucun *principe passif*; une philosophie qui spécule sur l'existence *sans temps*, sur l'existence *sans durée*, sur la qualité *sans sensation*, sur l'être *sans être*, sur la vie *sans vie*, sans chair ni sang, une telle philosophie, comme la philosophie de l'absolu en général, a, dans son unilatéralité radicale, *nécessairement* pour contraire l'empirie. Si Spinoza a fait de la matière un attribut de la substance, c'est precisément parce que la matière, loin d'être un principe d'affection, *ne* souffre *pas*, est unique, indivisible

et infinie, parce qu'elle possède exactement les mêmes déterminations que son *contraire*, l'attribut de la pensée, bref parce qu'elle est une matière *abstraite*, une matière *sans matière*, tout comme l'essence de la Logique de Hegel est l'essence de la nature et de l'homme, mais *sans* l'essence, *sans* la nature et *sans* l'homme.

45

Il faut que le philosophe introduise dans le *texte* de la philosophie la part de l'homme qui *ne* philosophe *pas*, bien plus, qui est *contre* la philosophie, qui *combat* la pensée abstraite, donc tout ce que Hegel ravale à l'état de *note*. C'est ainsi seulement que la philosophie pourra devenir une *force universelle, toute puissante, irréfutable et irrésistible*. La philosophie ne doit donc pas commencer *par soi*, mais par son *antithèse*, par la *non-philosophie*. Cette essence distincte de la pensée, cette essence non philosophique et absolument antiscolastique en nous est le principe du sensualisme.

46

Les instruments, les organes essentiels de la philosophie sont la *tête*, source de l'activité, de la liberté, de l'infinité métaphysique, de l'idéalisme, et le *cœur*, source de l'affection, de la finitude, du besoin, du sensualisme — en termes théoriques : la *pensée et* l'*intuition* car la pensée est le *besoin* de la *tête*; l'*intuition*, le *sens* sont le *besoin* du *cœur*. La pensée est le principe de l'école, du système; l'intuition le *principe de la vie*. Dans l'intuition je suis *déterminé* par l'objet, dans la pensée c'est moi qui *détermine* l'objet; dans la pensée, je suis *moi*, dans l'intuition *non-moi*. C'est seulement à partir de la *négation* de la pensée, à partir de la *détermination passive* par l'objet, à partir de la passion, à partir de cette source de tout désir et de tout besoin, que nous voyons naître la pensée vraie et objective, la philosophie vraie et objective. L'intuition donne l'*essence immédiatement identique à l'existence*, la pensée donne l'essence médiatisée par la distinction et la

séparation d'avec l'existence. C'est donc seulement là où l'existence s'unit à l'essence, l'intuition à la pensée, la passivité à l'activité, là où *le principe antiscolastique et sanguin du sensualisme et du matérialisme français s'unit au phlegme scolastique de la métaphysique allemande*, c'est là seulement que sont la *vie* et la *vérité*.

47

Telle philosophie, tel philosophe. Et inversement : les qualités du philosophe, les *conditions* et les *éléments subjectifs* de la philosophie, sont aussi ses conditions et ses éléments *objectifs*. Pour être *vrai*, faire *un* avec la *vie* et *l'homme*, le philosophe doit être de sang *gallo-germanique*. Que ce croisement, prudes Allemands, ne vous fasse pas trembler ! Dès 1716, les *Acta Philosophorum* ont exprimé cette pensée. « Si nous comparons les Allemands aux Français, nous voyons chez les Français plus de vivacité dans l'*ingenium*, mais plus de solidité chez les Allemands, et l'on pourrait à bon droit dire que le *temperamentum* qui convient le mieux à la philosophie est le *gallo-germanicum*, ou encore qu'un enfant qui aurait un Français pour père, et pour mère une Allemande devrait *(caeteris paribus)* être doué d'un bon *ingenium philosophicum*. » Très juste; il suffit de faire de la mère une Française et du père un Allemand. *L'inspiration du cœur* (principe féminin, sens du sensible, siège du matérialisme) est *française*; l'*inspiration de la tête* (principe masculin, siège de l'idéalisme) est *allemande*. Le cœur fait les révolutions, la tête les réformes; la tête met les choses *en état*, le cœur les met *en mouvement*. Mais là où se trouvent le mouvement, l'effervescence, la passion, le sang, la sensibilité, là seulement réside aussi *l'esprit*. Seul l'Esprit (1) d'un Leibniz, son principe sanguin, *matérialiste*-idéaliste, a su le premier arracher les Allemands à leur pédantisme et à leur scolastisme philosophiques.

(1) En français dans le texte.

48

Le cœur passait jusqu'ici dans la philosophie pour le retranchement de la théologie. Mais c'est justement le cœur qui, dans l'homme, est le principe purement *antithéologique*, le principe incroyant, athée au sens de la théologie. Car le cœur ne croit à *rien d'autre qu'à soi*, il ne croit qu'à la réalité irrécusable, divine, absolue, de sa *propre* essence. La tête, elle, qui *ne* comprend *pas* le cœur, transforme (car sa fonction consiste à séparer, à distinguer le sujet et l'objet) l'essence propre du cœur en une essence *distincte* du cœur, *objective* et *extérieure*. Sans doute le cœur a besoin d'un être *autre* que lui, mais seulement d'un être qui soit son semblable, d'un être qui *ne* soit *pas* différent du cœur, et ne le contredise pas. La théologie *nie* la *vérité* du *cœur*, la *vérité* de la *passion religieuse*. La passion religieuse, le cœur, déclarent par exemple : « Dieu souffre »; la théologie, elle, déclare : « Dieu *ne* souffre *pas* »; autrement dit le cœur *nie* la distinction entre Dieu et l'homme, la théologie l'*affirme*.

49

Le théisme repose sur le *conflit* entre la *tête* et le *cœur*; le panthéisme représente la suppression de ce conflit *dans le conflit même* (car il ne rend immanent l'être divin que comme *transcendant*); l'anthropothéisme représente la suppression du conflit *sans conflit*. L'anthropothéisme est le cœur élevé à la *raison*; il exprime seulement de manière rationnelle dans la tête ce que le cœur dit à sa manière. La religion n'est que passion, sentiment, cœur, amour, c'est-à-dire négation, *dissolution* de Dieu dans l'homme. Comme *négation de la théologie* qui nie la vérité de la passion religieuse, la nouvelle philosophie est donc la *position de la religion*. L'anthropothéisme est la *religion consciente de* soi, la religion *qui se comprend elle-même*. La théologie, au contraire, nie la religion, en faisant *semblant* de la *poser*.

50

Schelling et Hegel sont des *contraires*. Hegel représente le principe masculin de l'indépendance, de l'autoactivité, bref le principe idéaliste; Schelling le principe féminin de la réceptivité et de la passivité (Schelling a d'abord été inspiré par Fichte, puis par Platon et Spinoza, par J. Böhme enfin), bref, le principe matérialiste. Hegel manque d'*intuition*, Schelling de *force de pensée et de détermination*. Schelling n'est penseur que *dans l'universel*; mais dès qu'il en vient au fait, à la chose particulière et déterminée, il tombe dans le somnambulisme de l'imagination. Chez Schelling, le rationalisme n'est qu'*apparence*, l'irrationalisme est *vérité*. Hegel n'atteint qu'une existence et une réalité *abstraites*, qui contredisent le principe irrationnel, Schelling qu'une existence et une réalité *mystiques* et *imaginaires*, qui contredisent le principe rationnel. Hegel compense son manque de réalisme par un vocabulaire *grossièrement concret*, Schelling par de *belles paroles*. Hegel exprime l'extraordinaire en termes ordinaires, Schelling l'ordinaire en termes extraordinaires. Hegel transforme *les choses en pures pensées*, Schelling transforme de pures pensées (par exemple l'aséité en Dieu) en *choses*. Hegel abuse les esprits qui pensent, Schelling ceux qui ne pensent pas. Hegel fait de la non-raison la raison, Schelling au contraire fait de la raison la non-raison. La philosophie de la réalité pensée *dans le rêve*, c'est Schelling; *dans le concept*, c'est Hegel. Schelling nie la pensée abstraite *dans l'imagination*, Hegel la nie *dans la pensée abstraite*. Comme négation de soi de la pensée négative, comme accomplissement de l'ancienne philosophie, Hegel est le commencement négatif de la nouvelle; Schelling est l'ancienne philosophie qui s'*imagine* être et se donne l'*illusion* d'être la nouvelle philosophie de la réalité.

51

La philosophie de Hegel est la suppression de la contradiction de la pensée et de l'être, exprimée tout particulièrement par Kant,

mais prenons-y garde ! elle n'est que la suppression de cette contradiction *à l'intérieur de la contradiction*, à l'intérieur d'un *seul et même* élément, *à l'intérieur de la pensée*. Chez Hegel la *pensée* est l'*être*; la *pensée* est le *sujet*, l'*être* est le *prédicat*. La Logique est la pensée dans l'élément de la pensée, ou la pensée qui se pense elle-même, la pensée comme *sujet sans prédicat*, ou la pensée qui est à la fois sujet et *son propre prédicat*. Mais la pensée dans l'élément de la pensée est encore chose abstraite; c'est pourquoi elle se réalise et s'aliène (entäussert). Cette pensée réalisée et aliénée (entäusserte) est la nature, le réel en général, l'être. Mais quel est le *vrai* réel dans ce réel ? C'est la pensée — qui ne se dépouille du prédicat de la réalité que pour produire dans son manque de prédicat son essence vraie. C'est bien pourquoi Hegel n'est pas parvenu à l'*être* comme *être*, à l'être libre, indépendant, heureux en lui-même. Hegel s'est contenté de penser les objets comme *prédicats* de la pensée qui se pense elle-même. La contradiction ainsi avouée entre la religion *existante* et la religion *pensée* dans la philosophie de la religion de Hegel tient donc seulement à ce que, ici comme ailleurs, on transforme la pensée en sujet, et l'objet (la religion) en un simple prédicat de la pensée.

52

Si l'on n'abandonne pas la philosophie de Hegel, on n'abandonne pas la théologie. De même que les théologiens catholiques devinrent jadis effectivement aristotéliciens pour pouvoir combattre le protestantisme, de même les théologiens protestants de droite doivent aujourd'hui devenir d'office hégéliens pour pouvoir combattre l' « athéisme ».

53

Le vrai rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : *l'être est le sujet, la pensée le prédicat*. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée. L'être existe à partir de soi et par soi, l'être n'est donné

que par l'être. L'être possède en lui-même son principe, car seul l'être est sens, raison, nécessité, vérité, bref l'être est tout en toutes choses. L'être est, car le non-être est non-être, c'est-à-dire néant, *non-sens*.

54

L'essence de l'être en tant qu'*être* est l'essence de la nature. La genèse temporelle ne concerne que les formes, et non l'essence de la nature.

55

On ne peut déduire l'être de la pensée qu'à la condition d'avoir d'abord rompu l'*unité vraie* de la *pensée* et de l'être, d'avoir d'abord, par l'abstraction, ôté à l'être son *âme* et son essence, pour retrouver ensuite après coup dans cette essence abstraite de l'être le *sens* et le *principe* de cet être vide pour lui-même; de même on ne déduit et on n'est obligé de déduire le monde de Dieu qu'à la condition d'isoler arbitrairement du monde l'essence du monde.

56

Celui qui spécule en philosophie d'après un principe de réalité *particulier*, à l'exemple de ceux qu'on appelle les philosophes positifs

semble, sur une lande aride, une bête
qu'un diable en rond fait tourner :
mais à l'entour, de beaux verts pâturages...

Ces beaux verts pâturages sont la nature et l'homme, car tous deux se confondent. Contemplez la nature, contemplez l'homme ! Les mystères de la philosophie sont devant vous.

57

La nature est l'*essence qui ne se distingue pas de l'existence*, l'homme est l'essence *qui se distingue de l'existence*. L'essence qui ne distingue pas est le fondement de l'essence qui distingue, la nature est donc le fondement de l'homme.

58

La philosophie nouvelle, seule philosophie positive, *est la négation de toute philosophie d'école*, bien qu'elle en retienne en elle-même la vérité, elle est la négation de la philosophie comme qualité *abstraite*, *particulière* et *scolastique* : elle n'a pas de *mot de passe*, ni de langue *particulière*, ni de nom *particulier*, ni de principe *particulier*; elle est *l'homme même qui pense*, l'homme qui *est*, et *sait* qu'il est l'essence consciente de soi de la nature, l'essence de l'histoire, l'essence des états, l'essence de la religion — l'homme qui *est*, et *sait* qu'il est *l'identité réelle* (et non imaginaire) *absolue* de tous les principes et de toutes les contradictions, de toutes les qualités actives et passives, spirituelles et sensibles, politiques et sociales — qui *sait* que l'être panthéiste que les philosophes spéculatifs ou plutôt les théologies séparaient de l'homme et objectivaient en un être abstrait, n'est rien que sa *propre* essence, *indéterminée*, mais pourtant susceptible de *déterminations* infinies.

59

La philosophie nouvelle est la *négation* tant du *rationalisme* que du *mysticisme*, tant du *panthéisme* que du *personnalisme*, tant de l'*athéisme* que du *théisme ; elle est l'unité de toutes ces vérités antithétiques*, comme *vérité absolument indépendante et pure*.

60

La philosophie nouvelle s'est déjà exprimée, aussi bien *négativement* que *positivement*, comme philosophie de la religion. Il suffit de transformer en *prémisses* les *conclusions* de son analyse pour y reconnaître les principes d'une philosophie positive. Mais la philosophie nouvelle ne recherche pas les faveurs du public. Sûre d'elle-même, elle dédaigne de *paraître* ce qu'elle est; c'est justement pourquoi elle doit être ce qu'elle n'est pas aux yeux de notre temps, qui dans les questions les plus importantes prend l'apparence pour l'être,

l'illusion pour la réalité, et le mot pour la chose. C'est ainsi que les contraires se complètent ! Quand on tient le *néant* pour *quelque chose*, le *mensonge* pour vérité, il faut logiquement tenir le *quelque chose* pour *néant*, la *vérité* pour *mensonge*. Et quand on tente (et bien comiquement au moment même où la philosophie est conçue comme un acte de *démystification de soi*) cette entreprise à ce jour inouïe de fonder une philosophie uniquement sur la *faveur* et l'*opinion* des *lecteurs de journaux*, alors on n'a plus, bien honnêtement et chrétiennement qu'un seul moyen pour réfuter des œuvres philosophiques : la diffamation publique dans les colonnes de l'*Allgemeine Zeitung* d'Augsburg. O que les conditions de la vie publique sont donc honorables et morales en Allemagne !

61

Un principe nouveau est toujours lié à l'avènement d'un *nom nouveau*; il élève à la dignité princière un nom tiré d'une basse condition roturière, il en fait l'indice de la réalité suprême. Si l'on traduit par *conscience de soi* le nom de la philosophie nouvelle, le nom « homme », on interprète la philosophie nouvelle dans le sens de l'ancienne, on la rend à l'ancien point de vue; car la conscience de soi de l'ancienne philosophie est *une abstraction sans réalité, séparée qu'elle est de l'homme*. C'est l'homme qui est la conscience de soi.

62

Selon le langage le nom d'homme est bien un nom particulier, mais selon la vérité il est le nom de tous les noms. L'homme a droit à de multiples prédicats. Quoi qu'il nomme ou exprime, l'homme n'exprime jamais que sa propre essence. Aussi la langue est-elle le critère de l'élévation ou de la bassesse du niveau de culture de l'humanité. Le nom de Dieu n'est que le nom de ce que l'homme tient pour la puissance suprême, l'essence suprême, le sentiment suprême et la pensée suprême.

63

Le nom d'homme ne désigne communément que l'homme avec ses besoins, ses sensations, ses opinions (l'homme comme personne, donc distingué de son esprit et de ses qualités publiques en général), l'homme distingué par exemple de l'artiste, du penseur, de l'écrivain, de juge, comme si la qualité de penseur, d'artiste, de juge, etc., n'était pas une *propriété caractéristique et essentielle de l'homme*; comme si dans l'art, la science, etc., l'homme était *hors de soi.* La philosophie spéculative a fixé théoriquement cette séparation de l'homme des qualités essentielles de l'homme, et divinisé ainsi, à titre d'essences indépendantes, des qualités purement abstraites. On lit par exemple dans le *Droit naturel* de Hegel, § 190 : « Dans le droit, c'est la *personne* qui est l'objet, dans la morale c'est le *sujet*, dans la famille le membre de la famille, dans la société civile en général, c'est le citoyen (comme *bourgeois*) (1), ici du point de vue des besoins, c'est le concretum de la *représentation* (?) qu'on appelle *homme* : c'est donc ici pour la première fois, et ici seulement qu'il sera question de l'homme dans ce sens. » Dans *ce* sens : il ne s'agit donc jamais en vérité, qu'il soit question du citoyen, du sujet, du membre de la famille, de la personne, il ne s'agit donc jamais que d'*un seul et même* être, de l'homme, qu'on prend seulement dans un sens différent, et avec une qualité différente.

64

Toute spéculation sur le droit, la volonté, la liberté, la personnalité, qui se passe de l'homme, se situe hors de l'homme ou même au-dessus de lui, est une spéculation sans *unité*, sans *nécessité*, sans *substance*, sans *fondement* et sans *réalité.* L'homme est l'existence de la liberté, l'existence de la personnalité, l'existence du droit. Seul

(1) En français dans le texte.

l'homme est le *principe* et le *fondement* du moi de Fichte, le *principe* et le *fondement* de la monade de Leibniz, le *principe* et le *fondement* de l'absolu.

65

Toutes les sciences doivent se fonder sur la *nature*. Tant qu'elle n'a pas trouvé sa *base naturelle*, une théorie n'est qu'une *hypothèse*. Ceci vaut particulièrement pour la *théorie de la liberté*. Seule la philosophie nouvelle parviendra à naturaliser la liberté, qui était jusqu'ici une *hypothèse anti-* ou *supranaturelle*.

66

La philosophie doit à nouveau s'unir aux sciences de la nature, et les sciences de la nature à la philosophie. Cette union, fondée sur un besoin réciproque, sur une nécessité interne, sera plus durable, plus heureuse et féconde que la *mésalliance* qui a existé *jusqu'ici* entre la philosophie et la théologie.

67

L'homme est l'essence fondamentale de l'état. L'état est la totalité réalisée, élaborée et explicitée de l'essence humaine. Dans l'état les qualités et les activités essentielles de l'homme se réalisent dans des « états » particuliers, pour être à nouveau ramenées à l'identité dans la personne du chef de l'état. Le chef de l'état doit représenter sans distinction tous les « états »; ils sont tous devant lui également nécessaires, et également justifiés. Le chef de l'état est le représentant de l'homme universel.

68

La religion chrétienne a uni le nom de l'homme et le nom de Dieu dans un seul nom : celui de l'homme-Dieu, elle a donc élevé le nom de l'homme à l'état d'attribut de l'être suprême. Conformément à la vérité, la philosophie nouvelle fait de cet attribut la substance, et du prédicat le sujet (la philosophie nouvelle est *l'idée*

réalisée, la *vérité* du Christianisme). Et précisément parce qu'elle contient en elle *l'essence* du Christianisme, elle abandonne le *nom* du Christianisme. Le Christianisme n'a exprimé la vérité qu'*en contradiction avec la vérité*. La vérité pure, libérée de toutes les contradictions et de toutes les falsifications, est une *vérité nouvelle*, une action *nouvelle* et *autonome* de l'humanité.

V

PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE DE L'AVENIR (1843)

PRÉFACE

Ces Principes contiennent la suite et le développement des justifications de mes *Thèses pour la réforme de la philosophie*, que l'arbitraire sans frein de la censure allemande a jetées dans l'exil. Dans le manuscrit primitif elles devaient remplir un ouvrage détaillé. Mais quand je me mis à la rédaction définitive, l'esprit de la censure allemande s'empara, je ne sais comment, de moi et je raturai comme un sauvage. Tout ce que cette censure indiscrète a laissé subsister tient dans les quelques cahiers que voici.

Je les intitulai *Principes de la philosophie de l'avenir* pour cette raison que le temps présent en général, ce temps d'illusions raffinées et de préjugés de bonne femme, est incapable de « piger », et encore moins d'apprécier, justement à cause de leur simplicité, les vérités simples dont sont tirés ces Principes.

La Philosophie de l'Avenir a pour mission de ramener la philosophie, du royaume des « âmes trépassées », dans le royaume des âmes incarnées, des âmes vivantes; de la faire descendre de la béatitude d'une pensée divine et sans besoins, dans la misère humaine.

Pour cela, il ne lui fallait qu'une intelligence humaine et un langage humain. Mais penser, parler et agir de façon purement humaine n'est donné qu'aux générations à venir. Aujourd'hui, il ne s'agit pas encore d'exposer l'homme, mais de le tirer du bourbier où il est enlisé. Ces *Principes* sont aussi le fruit de ce dur et clair labeur. Ils avaient pour mission de déduire de la philosophie de l'absolu, c'est-à-dire de la théologie, la nécessité de la philosophie de l'homme, c'est-à-dire de l'anthropologie, et de fonder la critique de la philosophie humaine sur la critique de la philosophie divine. Aussi supposent-ils, pour être appréciés, une connaissance exacte de la philosophie des temps modernes.

Les conséquences de ces *Principes* ne se feront pas attendre.

Bruckberg, le 9 juillet 1843.

1

Les temps modernes ont eu pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu — la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie.

2

Le mode *religieux* ou *pratique* de cette humanisation fut le Protestantisme. Seul *le Dieu* qui est homme, le Dieu humain, c'est-à-dire le Christ, est le Dieu du Protestantisme. Le Protestantisme ne se préoccupe plus, comme le Catholicisme, de ce qu'est Dieu *en lui-même*, mais seulement de *ce qu'il est pour l'homme*; aussi n'a-t-il plus de tendance spéculative ou contemplative, comme le Catholicisme; il n'est plus *théologie* — il n'est essentiellement que *Christologie*, c'est-à-dire *anthropologie religieuse*.

3

Le Protestantisme ne niait cependant Dieu en soi, ou Dieu comme Dieu (car seul Dieu en soi est vraiment Dieu) que *pratiquement*; théoriquement il le laissait subsister. *Dieu est*; mais à cette réserve

qu'il n'est pas pour l'homme, je veux dire l'homme *religieux* — Dieu est un être de l'au-delà, qui ne deviendra objet *pour l'homme* qu'un jour, là-haut, au ciel. Mais *l'au-delà* de la religion est *l'ici-bas* de la philosophie. La seconde a justement pour objet le non-objet de la première.

4

La *philosophie spéculative* est l'élaboration et la résolution *rationnelles* ou *théoriques* du Dieu qui, pour la religion, est transcendant et non-objectif.

5

L'*essence* de la philosophie spéculative n'est rien d'autre que *l'essence de Dieu rationalisée, réalisée et actualisée.* La philosophie spéculative est la théologie *vraie, conséquente* et *rationnelle.*

6

Dieu en tant que Dieu, en tant qu'être *spirituel* ou *abstrait,* c'est-à-dire *non* humain, *non* sensible, *accessible à* et *objectif pour* la *raison* ou l'*intelligence seules, n'est rien d'autre que l'essence de la raison même, que, de leur côté, la théologie ordinaire ou le théisme représentent au moyen de l'imagination sous la forme d'un être indépendant distinct de la raison.* C'est donc une nécessité interne et *sacrée* d'*identifier* finalement *avec la raison* l'essence de la raison distinguée de la raison, et par suite de reconnaître, réaliser et actualiser l'être divin *comme l'essence de la raison.* C'est sur cette nécessité que repose *la grande signification historique de la philosophie spéculative.*

La preuve que l'être divin est l'essence de la raison ou de l'intelligence réside en ce que les *déterminations* ou *propriétés* de Dieu (dans la mesure naturellement où elles sont *rationnelles* ou *spirituelles*) ne sont pas des *déterminations* de la *sensibilité* ou de l'*imagination,* mais des *propriétés* de la *raison.*

« *Dieu est l'être infini, l'être sans aucune limite.* » Mais si Dieu n'a ni

limites ni bornes, la raison n'en a pas non plus. Si par exemple Dieu est un être transcendant aux bornes de la sensibilité, la raison l'est aussi. Celui qui ne peut penser d'autre existence que sensible, et possède donc une raison bornée par la sensibilité, celui-là possède justement pour ce motif un Dieu borné par la sensibilité. La raison qui pense Dieu comme un être illimité ne pense en Dieu que sa *propre* illimitation. Ce qu'est l'être divin pour la raison, l'essence véritablement *rationnelle* elle aussi (c'est-à-dire l'essence qui répond parfaitement à la raison, et à ce titre justement la satisfait) l'est pour la raison. Or l'objet de la satisfaction d'un être n'est rien d'autre que son essence *objective*. Celui qui trouve sa satisfaction dans un poète est lui-même une nature poétique, dans un philosophe une nature philosophique, et seule cette satisfaction rend objective sa nature à ses propres yeux et aux yeux d'autrui. La raison « n'en reste pas aux choses sensibles et finies ; elle ne se satisfait que dans l'être infini », c'est donc seulement dans cet être que se découvre l'essence de la raison.

« *Dieu est l'être nécessaire.* » Mais sa nécessité repose sur le fait qu'il est un être *rationnel* et *intelligent*. Le monde, la matière, ne possèdent pas en eux la raison de leur existence et de leur nature; il leur est complètement indifférent d'être ou de ne pas être, d'être ainsi fait ou autrement (1). Ils présupposent donc nécessairement comme cause un être différent, un être qui soit *intelligent*, *conscient de soi*, et agisse selon des raisons et des fins. Car si l'on retire l'intelligence à ce nouvel être, la question de sa raison d'être se pose de nouveau. La nécessité de l'être premier et suprême repose donc sur la présupposition que seule la *raison* est l'être *premier* et *suprême*, *nécessaire* et *vrai*. De même qu'en général, les déterminations métaphysiques ou ontothéologiques n'ont de vérité et de réalité que si on les ramène à des déterminations psychologiques ou plutôt anthropologiques,

(1) Il va de soi qu'ici, comme dans tous les paragraphes qui concernent et développent des sujets historiques, je parle et argumente, non dans mon sens, mais dans le sens du sujet évoqué, ici par conséquent dans le sens du théisme.

de même donc la nécessité de l'être divin dans l'ancienne métaphysique ou ontothéologie ne trouve sens et raison, vérité et réalité, que dans la détermination psychologique ou anthropologique de Dieu comme être intelligent. L'être nécessaire est l'être qu'on doit nécessairement penser et absolument affirmer, l'être qu'on ne peut absolument nier, ni supprimer; mais seulement comme un être *qui se pense lui-même.* Dans l'être nécessaire la raison ne prouve et ne montre donc que sa propre nécessité et sa propre réalité.

« *Dieu est l'être inconditionné, universel* (Dieu n'est pas ceci ou cela), *immuable, éternel ou intemporel.* » Mais l'inconditionnalité, l'immutabilité, l'éternité, et l'universalité sont aussi, selon le jugement même de la théologie métaphysique, des propriétés des vérités rationnelles et des lois rationnelles, par suite des propriétés de la raison elle-même; car que sont ces vérités rationnelles immuables, universelles, inconditionnées, partout et toujours valables, sinon des expressions de l'essence de la raison ?

« *Dieu est l'être indépendant, autonome, qui n'a besoin d'aucun être pour exister, et par conséquent existe de lui-même et par lui-même.* » Mais cette détermination abstraite et métaphysique n'a, elle aussi, de sens et de réalité, que comme définition de l'essence de la raison, et elle exprime tout simplement que Dieu est un être pensant et intelligent, ou, en renversant les termes, que seul l'être pensant est l'être divin; car seul un être *sensible* a besoin pour exister de choses extérieures à lui. J'ai besoin d'air pour respirer, d'eau pour boire, de lumière pour voir, de substances végétales et animales pour manger; mais je n'ai besoin de rien, du moins immédiatement, pour penser. Un être qui respire est impensable sans l'air, un être qui voit, impensable sans la lumière, mais l'être pensant je puis le penser à part, pour soi. L'être qui respire se rapporte *nécessairement* à un être extérieur à lui : son objet *essentiel*, qui le fait *ce qu'il est*, est *extérieur à lui*; l'être pensant, lui, *se rapporte à lui-même* : il est son propre objet, il a son essence en lui-même, il est par lui-même ce qu'il est.

7

Ce qui est *objet* (Object) dans le *théisme* est *sujet* dans la *philosophie spéculative*; ce qui là est l'essence seulement *pensée* et représentée de la raison, devient ici l'essence *pensante* de la raison même.

Le théiste se représente Dieu comme un être personnel existant *hors de* la raison, et d'une façon générale hors de l'homme — le théiste est un sujet qui pense un Dieu-objet (Object). Il pense Dieu comme un être qui, dans sa représentation est un être *spirituel* et *non sensible*, mais qui dans son existence c'est-à-dire dans la vérité est un être *sensible*; car le caractère *essentiel* d'une existence objective (objectiven), d'une existence extérieure à la pensée ou à la représentation, c'est la nature sensible. Il établit entre Dieu et lui la même distinction qu'entre lui et les choses ou les êtres sensibles extérieurs à lui; en un mot, il conçoit Dieu *du point de vue du sensible*. Le théologien et le philosophe spéculatifs au contraire conçoivent Dieu *du point de vue de la pensée*; ils n'interposent donc pas entre eux et Dieu la représentation gênante d'un être sensible; rien ne les empêche plus alors d'identifier l'être objectif (objective) et pensé, à l'être *subjectif* et pensant.

La nécessité interne qui veut que Dieu cesse d'être *objet* (Object) de l'homme pour devenir *sujet* ou *moi pensant* de l'homme, résulte de ce qui précède à peu près dans les termes suivants : Dieu est objet (Gegenstand) de l'homme, du seul homme, et non de l'animal. Or c'est à son *objet* (Gegenstand) qu'on reconnaît la *nature* d'un être; l'objet (Gegenstand) (1) auquel se rapporte nécessairement

(1) Pour limiter, dans les pages suivantes des *Principes*, le nombre des parenthèses provoquées par l'emploi simultané des termes *Gegenstand* et *Object*, nous proposons la convention suivante : lorsqu'ils figureront *sans indication*, le mot français « *objet* » et ses dérivés traduiront le mot allemand *Gegenstand* et ses dérivés. Au contraire, lorsque « *objet* » et ses dérivés traduiront le terme allemand *Object* et ses dérivés, on trouvera, *entre parenthèses*, le vocable d'origine. *(Note du Traducteur.)*

un être n'est rien d'autre que la *révélation* de son essence. Ainsi l'objet des animaux végétariens est la plante; c'est justement cet objet qui les distingue essentiellement des autres animaux, les carnivores. Ainsi l'objet de l'œil est la lumière, et non le son, ni l'odeur. Or n'est-ce pas l'objet de l'œil qui nous révèle l'essence de l'œil ? C'est pour cela qu'il revient au même de ne rien voir et d'être sans yeux. C'est pour cette raison que dans la vie aussi nous ne désignons les choses et les êtres que d'après leurs objets. L'œil est « l'organe de la lumière ». Celui qui laboure la terre est un laboureur; celui qui fait de la chasse l'objet (Object) de son activité est un chasseur; celui qui pêche des poissons, un pêcheur, etc. Si donc Dieu est nécessairement et essentiellement, comme il l'est, un objet de l'homme, alors l'essence de cet objet exprime uniquement l'essence propre de l'homme. Imaginez qu'on mette sous les yeux d'un être pensant vivant sur une planète ou même sur une comète les quelques paragraphes d'une dogmatique chrétienne qui traitent de l'essence de Dieu. Que conclurait-il de ces paragraphes ? L'existence d'un Dieu au sens où l'entend une dogmatique chrétienne ? Non ! Il en conclurait seulement qu'il existe sur la terre aussi des êtres pensants; il ne verrait dans les définitions que les terriens donnent de leur Dieu, que des définitions de leur propre essence, par exemple dans la définition : Dieu est esprit, que la preuve et l'expression de leur propre esprit; bref, il conclurait de l'essence et des propriétés de *l'objet* (Object) à l'essence et aux propriétés du sujet. Et il aurait parfaitement raison; car dans le cas de cet *objet* (Object) la distinction entre ce qu'est l'objet *en lui-même*, et ce qu'il est *pour l'homme*, n'existe pas. Cette distinction n'est légitime que dans le cas d'un objet qui soit donné de façon immédiatement sensible, et pour cette même raison soit donné aussi à d'autres êtres extérieurs à l'homme. La lumière n'est pas destinée seulement à l'homme, elle affecte aussi les animaux, les plantes et les matières inorganiques : elle est un être universel. Aussi, pour apprendre ce qu'est la lumière, il nous faut considérer

les impressions et les effets qu'elle produit non seulement sur nous, mais aussi sur d'autres êtres, distincts de nous. Dans ce cas par conséquent, c'est nécessairement et objectivement (objectiv) qu'est fondée la distinction de l'objet *en soi*, et de l'objet *pour nous*, je veux dire la distinction de l'objet dans la réalité et de l'objet dans notre pensée et représentation. Or Dieu est *seulement* un objet de l'homme. Les animaux et les étoiles ne glorifient Dieu *qu'au sens où l'entend l'homme*. Il appartient donc à l'essence de Dieu même de n'être objet pour aucun être extérieur à l'homme, d'être un objet spécifiquement humain, d'être un secret de l'homme. Mais si Dieu est un objet exclusif de l'homme, que nous révèle l'essence de Dieu ? Rien d'autre que l'essence de l'homme. Qui a pour objet l'être suprême, est lui-même l'être suprême. Plus les animaux prennent l'homme pour objet, plus ils s'élèvent, plus ils se rapprochent de l'homme. Un animal qui aurait pour objet l'homme comme homme, l'être humain proprement dit, ne serait plus animal, mais proprement homme. Seuls des êtres de même rang sont objet les uns pour les autres, et ils le sont alors tels qu'ils sont *en soi*. Sans doute la conscience du théisme rencontre, elle aussi, l'identité de l'être divin et de l'être humain. Mais comme le théisme, tout en posant l'essence de Dieu dans l'esprit, le représente en même temps sous la forme d'un être sensible extérieur à l'homme, cette identité n'existe comme objet, pour lui aussi, que sous la forme d'une identité *sensible*, d'une *ressemblance* ou d'une *parenté*. Parenté veut bien dire identité; mais il s'y ajoute la représentation sensible qui fait des deux êtres apparentés deux êtres indépendants, c'est-à-dire sensibles et extérieurs l'un à l'autre.

8

La théologie *ordinaire* fait du *point de vue* de *l'homme* le *point de vue de Dieu*; la philosophie spéculative au contraire fait du *point de vue de Dieu* le *point de vue de l'homme ou plus exactement du penseur*.

Le Dieu de la théologie ordinaire est *objet* (Object) exactement comme le premier *objet* (Object) sensible venu; mais il est en même temps sujet, exactement comme le sujet humain : Dieu produit des choses *extérieures à lui*, il entretient des relations *avec lui-même* et avec d'autres êtres extérieurs à lui, il s'aime et se pense lui-même tout en aimant et pensant d'autres êtres. Bref, l'homme fait de ses pensées et même de ses affections les pensées et les affections de Dieu; il fait de son essence et de son point de vue l'essence et le point de vue de Dieu. La philosophie spéculative, elle, renverse ce rapport. Dans la théologie ordinaire Dieu est donc *en contradiction avec lui-même*; alors qu'il *doit* être un être *non* humain, et supra-humain, toutes ses déterminations font pourtant de lui, en vérité, un être humain. Dans la théologie et la philosophie spéculatives au contraire, Dieu est *en contradiction avec l'homme* : alors qu'il *doit* être l'essence de l'homme, ou du moins de la raison, il est en vérité un être non humain, supra-humain : un être abstrait. Le Dieu supra-humain de la théologie ordinaire n'est qu'une fleur de rhétorique édifiante, une représentation, un jouet de l'imagination; celui de la philosophie spéculative au contraire est vérité et chose terriblement sérieuse. Si la philosophie spéculative s'est heurtée à une violente contradiction, c'est uniquement pour avoir transformé cet être imaginaire, lointain, indéterminé et nébuleux, qu'est le Dieu du théisme, en un être présent et déterminé, et pour avoir détruit le charme illusoire que prend tout être dès qu'on l'exile dans les nuées de la représentation. Ainsi les théistes se sont irrités d'entendre Hegel déclarer que la Logique est la présentation de Dieu dans son essence éternelle, avant la création du monde, et de voir malgré tout cette Logique traiter, dans la théorie de la quantité par exemple, de la grandeur extensive et intensive, des fractions, des puissances, des rapports de mesure, etc. Comment, s'écriaient-ils horrifiés, c'est là notre Dieu ? Et pourtant qu'est-il donc, sinon tout simplement le Dieu du théisme tiré du brouillard de la représentation indéter-

minée, et mis dans la lumière de la pensée déterminante, le Dieu du théisme pour ainsi dire pris au mot, lui qui a tout créé et ordonné en mesure, nombre et poids ? Si Dieu a tout créé et ordonné en nombre et en mesure, c'est donc qu'avant de se réaliser dans les choses extradivines, la mesure et le nombre étaient compris dans l'entendement de Dieu, et donc dans son essence (car il n'y a pas de différence entre l'entendement et l'essence de Dieu) et qu'ils le sont aujourd'hui encore : les mathématiques n'appartiennent-elles pas elles aussi aux mystères de la théologie ? Sans doute un être n'a pas du tout le même aspect dans l'imagination et la représentation d'une part, dans la vérité et la réalité d'autre part; il n'est pas étonnant de voir ceux qui se déterminent d'après l'apparence superficielle prendre un seul et même être pour deux êtres radicalement distincts.

9

Les *propriétés ou prédicats essentiels de l'être divin* sont les *propriétés ou prédicats essentiels de la philosophie spéculative.*

10

Dieu est esprit pur, être pur, activité pure — *actus purus* — sans passions ni déterminations d'origine extérieure, ni sensibilité, ni matière. La philosophie spéculative est cet *esprit pur*, cette activité pure, réalisés sous la forme de l'*acte de penser* : elle est l'*être absolu comme pensée absolue.*

L'abstraction de toute réalité sensible et matérielle, qui jadis fut la condition nécessaire de la théologie, a été aussi la condition nécessaire de la philosophie spéculative; à cette seule différence que l'abstraction de la théologie, qui présente son objet (pourtant résultat de l'abstraction) sous la forme d'un être sensible, est une abstraction pour ainsi dire *sensible*, alors que l'abstraction de la philosophie spéculative est une abstraction spirituelle et pensée, qui n'a qu'une

signification scientifique ou théorique, mais non pratique. La démarche initiale de la philosophie cartésienne : l'abstraction du sensible et de la matière, est la démarche initiale de la philosophie spéculative moderne. Mais Descartes et Leibniz ne considéraient cette abstraction que comme une condition subjective de la connaissance de l'être divin immatériel; ils se représentaient l'immatérialité de Dieu comme une propriété *objective* (objectiven), *indépendante* de l'abstraction et de la pensée; ils se plaçaient encore au point de vue du théisme, et faisaient de l'être immatériel l'*objet* (Object) seulement, et non le *sujet*, non le *principe actif* ni l'essence réelle de la philosophie même. Sans doute chez Descartes et Leibniz également Dieu est principe de la philosophie; mais seulement en tant qu'*objet* (Object) *distinct de la pensée* : il n'est donc principe qu'en général, dans la représentation seulement, mais non en fait et en vérité. Dieu n'est que la cause *première* et *universelle* de la matière, du mouvement et de l'activité; mais les mouvements et les activités particuliers, les choses matérielles déterminées et réelles sont considérées et connues indépendamment de Dieu. C'est dans l'ordre de l'universel que Leibniz et Descartes sont idéalistes, mais dans l'ordre du particulier ils sont matérialistes. Dieu seul est l'idéaliste conséquent, intégral et vrai : lui seul, en effet, se représente toutes choses sans obscurité, c'est-à-dire, dans le sens de la philosophie de Leibniz, sans le secours des sens et de l'imagination. Il est entendement pur, c'est-à-dire séparé de tout sensible et de toute matérialité; aussi les choses matérielles sont-elles pour lui de purs êtres intelligibles, de pures pensées; comme la matière ne repose que sur des représentations obscures, c'est-à-dire sensibles, il n'existe pour lui absolument aucune matière. Pourtant, chez Leibniz, l'homme comporte déjà une bonne part d'idéalisme (comment d'ailleurs se représenter un être immatériel sans disposer d'une faculté immatérielle, et donc de représentations immatérielles ?) car, outre les sens et l'imagination, il possède l'entendement, et l'entendement est justement un être immatériel, *pur*

parce que pensant; à cette réserve près que l'entendement de l'homme n'est pas aussi *parfaitement* pur, aussi pur sous le rapport de l'immensité et de l'infinité que l'entendement divin ou l'être divin. L'homme, entre autres cet homme qu'est Leibniz, est donc un *idéaliste partiel* et *mitigé*. Seul Dieu est un *idéaliste intégral*, seul Dieu est le *Sage parfait*, pour reprendre le nom même que Wolf lui a donné; autrement dit Dieu est l'idée de l'idéalisme achevé et porté jusqu'au bout de son principe spécifique, l'idée de l'idéalisme absolu de la future philosophie spéculative. Qu'est, en effet, l'entendement, qu'est l'essence de Dieu en général ? Simplement l'entendement et l'essence de l'homme, mais coupés des déterminations qui, réelles ou imaginaires, constituent à un moment donné les limites de l'homme. Celui dont la raison n'est pas coupée des sens, celui-là ne voit pas des limitations dans ses sens, il ne s'imagine pas non plus la raison suprême et vraie sous la forme d'une raison privée des sens ! Qu'est-ce donc que l'idée d'une chose, sinon son essence même, mais débarrassée des limitations et des obscurités dont elle est affligée dans la réalité, où elle est en rapport avec d'autres choses ? Ainsi Leibniz voit la limite de la raison humaine dans le fait qu'elle est entachée de matérialisme, c'est-à-dire de représentations obscures; mais ces représentations obscures elles-mêmes n'ont d'autre origine que l'interrelation existant entre l'être humain et d'autres êtres, entre l'être humain et le monde en général. Mais cette interrelation ne relève pas de l'essence de la raison, elle est plutôt en contradiction avec la raison, qui existe en soi, c'est-à-dire dans l'idée, et qui est un être séparé et immatériel, c'est-à-dire *existant pour soi*. Or cette idée, cette raison débarrassée de toutes les représentations matérielles, c'est justement la raison divine. Mais ce qui n'était qu'idée chez Leibniz devint *réalité* et *vérité* dans la philosophie ultérieure. L'idéalisme absolu n'est rien d'autre que la *raison* divine du théisme leibnizien *réalisée*, la raison pure conduite systématiquement jusqu'à ses dernières conséquences, la raison qui dépouille toutes choses de leur aspect

sensible, en fait de purs êtres intellectuels, de pures chimères, la raison que n'entache rien d'étranger, mais qui, être de tous les êtres, n'est occupée que d'elle-même.

11

Dieu est un être pensant; mais les objets qu'il pense et conçoit en lui, *ne* sont *pas* plus *distincts de son être* que son entendement : aussi ne fait-il, pensant les choses, que *se penser lui-même*, et demeurer ainsi dans *une unité ininterrompue avec lui-même*. C'est cette *unité du pensant et du pensé* qui est le *secret de la pensée spéculative*.

C'est ainsi que, par exemple, dans la Logique de Hegel, les objets de la pensée ne sont pas différents de l'essence de la pensée. La pensée est ici dans une unité ininterrompue avec elle-même; ses objets ne sont que des déterminations de la pensée, ils se réduisent exhaustivement à la pensée, et n'ont rien en propre qui échappe à la pensée. Mais ce qui vaut pour l'essence de la Logique vaut aussi pour l'essence de Dieu. Dieu est un être spirituel et abstrait; mais il est, en même temps, l'être des êtres, qui contient en soi tous les êtres, unis à l'être abstrait qu'il est. Mais que peuvent être des êtres identiques à un être abstrait et spirituel? Ils sont eux-mêmes des êtres abstraits : des pensées. Les choses ne sont pas en Dieu comme elles sont à l'extérieur de Dieu; au contraire, il y a entre elles et les choses réelles la même différence qu'entre les choses au sens où la Logique les prend pour objet, et les choses au sens où l'intuition les a pour objet. A quoi se réduit donc la différence de la pensée divine et de la pensée métaphysique? A la seule différence de l'imaginaire, à la différence qui existe entre la pensée simplement *représentée* et la pensée *réelle*.

12

La différence existant entre le *savoir* ou *pensée de Dieu*, qui précède les choses comme leur *archétype* et les crée, et le savoir de l'homme qui procède des choses comme leur *image*, n'est rien d'autre que la

différence qui sépare le savoir *a priori* ou spéculatif du *savoir a posteriori ou empirique*.

Bien qu'il le conçoive comme pensant et spirituel, le théisme se représente en même temps Dieu comme un *être sensible*. A la pensée et à la volonté de Dieu, il unit ainsi des effets immédiatement *sensibles* et *matériels* — effets qui contredisent l'essence de la pensée et de la volonté, et n'expriment rien d'autre que la *force de la nature*. C'est avant tout la création ou production du monde réel, qui représente un tel effet *matériel* (et donc une simple expression de force sensible). La théologie spéculative, au contraire, transforme cet acte sensible qui contredit l'essence de la pensée en un acte logique ou théorique : elle transforme la production matérielle de l'objet en création spéculative à partir du concept. Pour le théisme le monde est un produit temporel de Dieu (le monde existe depuis quelques millénaires, et avant qu'il fût engendré, Dieu existait); pour la théologie spéculative au contraire, le monde ou nature n'existent *après* Dieu que selon l'ordre et l'importance (l'accident présupposant la substance, et la nature la logique), selon le concept, mais non selon l'existence sensible, et par conséquent non selon le temps.

Toutefois, le théisme transfère en Dieu non seulement le savoir spéculatif, mais aussi le savoir sensible et empirique porté à sa plus haute perfection. Tout comme le savoir de Dieu, savoir d'avant le monde et les objets, dans le savoir *a priori* de la philosophie spéculative, le *savoir sensible* de Dieu n'a trouvé sa réalisation, sa vérité et son effectivité que dans les *sciences empiriques* des temps modernes. Le plus parfait des savoirs sensibles, donc le savoir divin, n'est en effet rien d'autre que le plus parfaitement sensible des savoirs, le savoir des détails les plus infimes et des particularités les moins perceptibles, (« Dieu est l'omniscient », dit saint Thomas d'Aquin, « parce qu'il connaît les moindres des choses »), le savoir qui, au lieu de considérer en bloc, comme *une seule touffe*, les cheveux de la tête humaine, les dénombre et les connaît un par un. Or ce savoir divin, qui n'est dans

la théologie qu'une représentation imaginaire, est devenu un savoir *réel rationnel* dans la connaissance télescopique et microscopique des sciences naturelles. Pour les distinguer les uns des autres, la science a compté les étoiles dans le ciel, les œufs dans les corps des poissons et des papillons, et les points sur les ailes des insectes; dans la seule chenille du bombyx du saule, elle a démontré anatomiquement l'existence de 288 muscles de la tête, de 1 647 muscles du corps, de 2 186 muscles de l'estomac et des intestins. Que veut-on de plus ? Voilà un exemple concret de cette vérité : que la représentation humaine de Dieu est la représentation que l'individu humain se fait de son espèce, que Dieu comme somme de toutes les réalités et de toutes les perfections n'est rien d'autre que la somme, organiquement reconstituée à l'usage de l'individu borné, des propriétés de l'espèce qui se répartissent entre les hommes et se réalisent dans le cours de l'histoire mondiale. Le domaine des sciences de la nature dans son étendue quantitative ne peut être embrassé du regard, ni mesuré par un homme isolé. Qui est capable de compter à la fois les étoiles du ciel, et les muscles et les nerfs du corps de la chenille ? Lyonet perdit la vue à force d'étudier l'anatomie de la chenille du saule. Qui est capable d'observer à la fois les différences existant entre les sommets et les abîmes de la lune, et les différences existant entre les innombrables ammonites et térébratelles ? Mais ce que ne sait ni ne peut l'homme isolé, les hommes ensemble le savent et le peuvent. C'est ainsi que le savoir divin, qui connaît *en même temps* tous les détails trouve sa réalisation dans le savoir de l'espèce.

Il en va également de l'omniprésence divine, comme de l'omniscience divine : elle aussi s'est réalisée dans l'homme. Pendant que tel homme remarque ce qui se passe sur la Lune ou sur Uranus, tel autre observe Vénus, ou les viscères de la chenille, ou n'importe quel autre lieu, où jamais jusque-là, sous le règne du Dieu omniscient et omniprésent, le regard humain n'avait pénétré. Oui, quand d'Europe l'homme observe telle étoile, il l'observe en même temps

d'Amérique. Ce qu'*un seul* homme ne peut absolument pas faire, deux le peuvent. Mais Dieu est en même temps en tous et en tous lieux, il sait tout, tout à la fois et sans distinction ? Sans doute; mais il faut bien noter que cette omniscience et cette omniprésence n'existent que dans la représentation, dans l'imagination : il ne faut donc pas oublier l'importante distinction, déjà évoquée à maintes reprises, entre la chose seulement imaginée et la chose réelle. Dans l'imagination on peut certes voir d'*un seul* coup d'œil les 4 059 muscles d'une chenille, mais dans la réalité, où ils existent à l'extérieur l'un de l'autre, on ne peut les voir que l'un après l'autre. De la même façon, l'individu limité lui aussi, peut se représenter en imagination l'étendue du savoir humain comme limité : mais s'il voulait réellement s'approprier ce savoir, jamais, au grand jamais il ne parviendrait à son terme. Prenons en exemple une seule science, comme l'histoire : si on décompose par la pensée l'histoire universelle en histoire de chaque pays, celle-ci en histoire de chaque province, celle-ci de nouveau en chroniques urbaines, les chroniques urbaines enfin en histoires familiales et biographies, comment un homme isolé pourra-t-il jamais atteindre un point dont il pourra dire : je suis ici au terme du savoir historique de l'humanité ! Ainsi la durée de notre vie elle aussi, vue à travers l'imagination, nous paraît extraordinairement courte, aussi bien la durée passée que celle qui peut nous rester à vivre, même prolongée aussi loin que possible; et c'est pourquoi, lorsque nous nous livrons à cette imagination, nous éprouvons le besoin de compléter cette grandeur évanouissante aux yeux de notre imagination par une vie sans fin qui s'étende à perte de vue après la mort. Et pourtant, dans la réalité, comme *un seul* petit jour, *une seule* petite heure peuvent être longs ! D'où vient cette différence ? De ce que le temps de la représentation est le temps *vide*, qui n'est donc rien entre le début et la fin de notre calcul; alors que la durée de la vie réelle est un temps plein, où une foule de difficultés de toutes sortes séparent l'instant présent de l'instant suivant.

13

L'absence totale de présupposition (par quoi commence la philosophie spéculative) n'est rien d'autre que *l'absence de présupposition et de commencement de l'être divin, son aséité*. La théologie distingue en Dieu des qualités actives et des qualités passives. La philosophie, elle, transforme les qualités passives elles aussi en qualités actives, elle transforme tout l'être de Dieu en activité, mais en activité humaine. Ceci vaut également pour le sujet de ce paragraphe. La philosophie ne présuppose rien, cela veut tout simplement dire : elle *fait abstraction* de tous les *objets* (Objecten) donnés immédiatement, c'est-à-dire donnés par les sens, distincts de la pensée, bref de tout ce dont on peut se passer sans cesser de penser, et elle fait de cet acte d'abstraction de toute *objectivité* son propre commencement. Mais qu'est-ce *alors* que l'être absolu ? Tout simplement l'être à qui l'on ne prête aucune présupposition, l'être à qui n'est donnée ni nécessaire aucune chose extérieure, l'être abstrait de tous les *objets* (Objecten) et choses sensibles distincts et inséparables de lui, l'être que l'homme ne peut donc prendre pour *objet* sans l'abstraire précisément de ces choses. Si tu veux parvenir à Dieu, tu dois t'affranchir toi-même de ce dont Dieu est affranchi, et tu t'en affranchis *réellement* en te le représentant. En pensant Dieu sous la forme d'un être qui échappe à la présupposition de tout autre être ou *objet* (Object), tu te penses toi-même sans la présupposition d'un *objet* (Object) extérieur; la qualité que tu transfères en Dieu est une qualité de ta pensée. *A cette différence* que ce qui est *l'être* de Dieu, ce qu'on représente sous cette forme, c'est *l'agir* de l'homme. Qu'est donc le moi de Fichte, qui dit : « Je suis parce que je suis », qu'est donc la pensée pure et sans présupposition de Hegel, sinon l'être divin de l'ancienne théologie et de l'ancienne métaphysique, mais transformé en essence *actuelle, active, et pensante* de l'homme ?

14

Comme réalisation de Dieu, la philosophie spéculative est à la fois la *position* et la *suppression* ou *négation de Dieu ; tout à la fois théisme et athéisme* : car Dieu n'est Dieu (au sens de la théologie) qu'à la condition d'être représenté sous la forme d'un être autonome distinct de l'être de l'homme et de la nature. Le théisme qui nie Dieu tout en le posant, ou inversement affirme Dieu tout en le niant, c'est le *panthéisme*. Le théisme proprement dit ou théisme théologique, n'est rien d'autre, lui, que le panthéisme *imaginaire*, et ce dernier rien d'autre que le théisme vrai et réel.

C'est uniquement la représentation imaginaire de Dieu sous la forme d'un être personnel, qui distingue le théisme du panthéisme. Toutes les déterminations de Dieu (et Dieu est nécessairement déterminé, faute de n'être rien, de n'être pas représentable) sont des déterminations de la réalité, des déterminations propres soit à la nature, soit à l'homme, ou communes aux deux, donc des déterminations *panthéistes*; car tout ce qui ne distingue pas Dieu de la nature ou de l'homme est du panthéisme. C'est donc selon sa seule personnalité ou son existence, et non selon ses déterminations, que Dieu est distinct du monde, de la totalité de la nature et de l'humanité : autrement dit il n'est un être différent que dans *sa représentation*, mais *dans la vérité il n'est pas un être différent*. Si le théisme est la contradiction de l'apparence et de l'essence, de la représentation et de la vérité, le panthéisme est l'unité des deux termes, le panthéisme est la vérité *toute nue* du théisme. A condition de les regarder en face, de les prendre au sérieux, de les pousser jusqu'au bout et de les réaliser, toutes les représentations du théisme conduisent nécessairement au panthéisme. Le panthéisme est le théisme *conséquent*. Le théisme se représente Dieu comme la cause, mais comme une cause vivante et personnelle, comme le créateur du monde : Dieu a engendré le monde par l'effet de sa volonté. Mais la volonté ne suffit pas.

Pour que la volonté existe, il faut aussi l'entendement : *le but* de la volonté, c'est l'affaire du seul entendement. Sans entendement pas d'objet. Les choses que Dieu a créées existaient donc *en* Dieu avant leur création sous la forme d'*objets* (Objecte) de son entendement, sous la forme d'êtres intelligibles. L'entendement de Dieu est, selon la théologie, la quintessence de toutes les choses et de tous les êtres. Sinon d'où auraient-ils pu surgir, à moins de surgir du néant ? Et c'est tout un de se représenter ce néant autonome dans son imagination ou de le transférer en Dieu. Mais Dieu ne contient ou n'est toute chose que *sur le mode idéal, sur le mode de la représentation.* Ce panthéisme idéal conduit alors nécessairement au panthéisme réel ou effectif; car il n'y a pas loin de l'entendement à l'être de Dieu, et de l'être à la réalité de Dieu. Comment, en effet, séparer en Dieu l'entendement de l'être, l'être de la réalité ou de l'existence ? Si elles sont intérieures à l'entendement de Dieu, comment les choses peuvent-elles bien être extérieures à son être ? Et si l'être de Dieu est immédiatement identique à sa réalité, si l'existence de Dieu est inséparable du concept de Dieu, comment séparer alors le concept de la chose de la chose réelle dans le concept que Dieu a des choses ? Comment admettre en Dieu *cette* distinction qui n'est constitutive que de la nature de l'entendement fini et non divin, *cette* distinction de la chose dans la représentation et de la chose hors de la représentation ? Dès que nous n'avons plus de choses *extérieures à l'entendement de Dieu*, nous n'avons plus de choses *extérieures à son être*, et en fin de compte nous n'avons plus de choses *extérieures à l'existence de Dieu* non plus; toutes choses existent en Dieu, non seulement selon la représentation, mais en fait et en vérité; car lorsqu'elles existent dans la seule représentation (aussi bien celle de Dieu que celle de l'homme) lorsqu'elles existent en Dieu sur le seul mode idéal ou plutôt imaginaire, les choses existent en même temps en dehors de la représentation : c'est-à-dire en dehors de Dieu. Si nous n'avons plus de choses ni de monde extérieurs à Dieu, nous n'avons alors

plus de Dieu extérieur au monde non plus, nous n'avons plus d'être purement idéal et représenté, mais au contraire un être réel; pour le dire en *un seul* mot, nous avons alors le spinozisme ou panthéisme.

Le théisme se représente Dieu sous la forme d'une essence purement immatérielle. Mais déterminer Dieu comme immatériel ne veut rien dire d'autre que déterminer la matière comme néant, comme non-sens; car Dieu seul est la mesure du réel, Dieu seul est être, vérité et essence; seul est ce qui est valable pour Dieu et en Dieu; ce qui est récusé par Dieu n'est pas. Déduire la matière de Dieu signifie tout simplement vouloir fonder son être sur son non-être; car déduire c'est donner une raison et un fondement. Dieu a produit la matière. Mais comment, pourquoi et de quoi ? Le théisme ne répond pas à ces questions. La matière est pour lui une existence purement *inexplicable*, elle est la *limite* et la *fin* de la théologie, qui achoppe sur elle dans la pensée comme dans la vie. Comment puis-je donc, sans la nier, déduire de la théologie la fin et la négation de la théologie ? Comment obtenir un principe d'explication et un renseignement d'un théisme alors au bout de ses raisons ? Comment de la négation de la matière ou du monde, qui fait l'essence de la théologie, de la proposition : la matière n'existe pas, tirer à la barbe du Dieu de la théologie l'affirmation de la matière, la proposition : elle existe ? Comment, sinon par de pures fictions ? Les choses matérielles ne peuvent se déduire de Dieu que *si Dieu lui-même est déterminé comme un être matérialiste*. C'est seulement ainsi que Dieu, de cause seulement représentée et imaginée, peut devenir la cause *réelle* du monde. Quand on ne rougit pas de faire des souliers, il ne faut pas rougir non plus d'être et de s'appeler cordonnier ! Hans Sachs était bien à la fois cordonnier et poète. Mais les souliers étaient l'œuvre de ses mains, ses poèmes l'œuvre de sa tête. Tel effet, telle cause. Mais la matière *n'est pas* Dieu, au contraire, elle est le fini, le non-divin, la négation de Dieu — et les adorateurs et partisans absolus de la matière

sont athées. C'est pourquoi le panthéisme unit l'athéisme ou théisme, la *négation* de Dieu à Dieu : Dieu est un *être matériel*, ou dans la langue de Spinoza un *être étendu*.

15

Le panthéisme est l'*athéisme théologique*, le *matérialisme théologique*, la *négation de la théologie*, mais seulement du point de vue de la théologie; car le panthéisme fait de la matière, de la négation de Dieu, un *prédicat ou attribut de l'être divin*. Or faire de la matière un attribut de Dieu, c'est déclarer que la matière est un *être divin*. La *réalisation de Dieu* a en général pour *présupposition la divinité*, c'est-à-dire *la vérité et l'essentialité du réel*. Or la *divinisation du réel et de l'existence matérielle* (le matérialisme, l'empirisme, le réalisme et l'humanisme), la négation de la théologie constituent l'*essence* des temps modernes. Le panthéisme n'est donc rien d'autre que *l'essence des temps modernes* hypostasiée sous la forme *de l'être divin*, et d'un *principe de la philosophie de la religion*.

L'empirisme ou réalisme, en quoi nous comprenons ici en général les sciences dites concrètes, et particulièrement les sciences de la nature, nie, lui, la théologie, non pas théoriquement, mais *pratiquement, dans l'action* : car le réaliste fait de la négation de Dieu, ou du moins de ce qui *n'*est *pas* Dieu l'occupation *principale* de sa vie, l'objet *principal* de son activité. Mais concentrer esprit et cœur sur le seul matériel, le seul sensible, c'est dénier *en fait* toute réalité au suprasensible; car n'est réel, pour l'homme du moins, que l'objet d'une activité réelle et effective. « Peu me chaud ce que j'ignore. » La sentence : on ne peut rien savoir du suprasensible, n'est qu'une échappatoire. On ne sait plus rien de Dieu ni des choses divines, que si l'on n'en *veut* plus rien savoir. Que ne savait-on de Dieu, que ne *savait-on* des diables et des anges, quand on croyait *réellement* à ces êtres ! Dès qu'on *s'intéresse* à une chose, on possède aussi *l'aptitude* requise. Si les mystiques et les scolastiques médiévaux

n'avaient pas d'aptitude ni d'habileté pour les sciences de la nature, c'est qu'ils ne s'intéressaient pas à la nature. Quand le sens ne fait pas défaut, les sens et les organes ne font pas défaut non plus. Ce qui est accessible au cœur n'est pas un secret pour l'entendement non plus. Si dans les temps modernes, l'humanité a perdu ses organes propres au monde suprasensible et à ses mystères, c'est seulement qu'en perdant la foi en lui, elle en a aussi perdu le sens; que sa tendance essentielle était une tendance antichrétienne, antithéologique, c'est-à-dire anthropologique, cosmique, réaliste et matérialiste (1). C'est pourquoi Spinoza a mis dans le mille avec sa proposition paradoxale : Dieu est un être étendu, c'est-à-dire matériel. Pour son époque du moins, il a trouvé l'expression philosophique vraie de la tendance matérialiste des temps modernes; il l'a légitimée et sanctionnée : Dieu lui-même est matérialiste. La philosophie de Spinoza était une religion; lui-même était une personnalité. Chez lui le matérialiste n'entrait pas, comme chez tant d'autres, en contradiction avec la représentation d'un Dieu immatériel et antimatérialiste, qui transforme logiquement en *devoir* de l'homme *ses seules tendances et occupations antimatérialistes et célestes*; car Dieu n'est rien d'autre que l'archétype et l'idéal de l'homme. Etre *semblable* à Dieu, et être *ce qu'*est Dieu, voilà ce que l'homme *doit*, voilà ce que l'homme *veut* être, voilà, du moins, ce qu'il souhaite devenir un jour. Mais le caractère, la vérité et la religion n'existent qu'à la seule condition que la théorie ne nie pas la pratique, ni la pratique la théorie. Spinoza est le Moïse des libres-penseurs et des matérialistes modernes.

16

Le *panthéisme* est la *négation* de la théologie *théorique*, *l'empirisme la négation* de la théologie *pratique*, le panthéisme nie le *principe*, l'empirisme les *conséquences* de la théologie.

(1) On n'accorde naturellement pas d'importance dans cet ouvrage aux différences qui existent entre le matérialisme, l'empirisme, le réalisme et l'humanisme.

Le panthéisme fait de Dieu un être actuel, réel et matériel; l'empirisme, dont relève aussi le rationalisme, en fait un être absent, distant, irréel et négatif. L'empirisme dénie à Dieu non l'existence, mais toutes les déterminations positives, car il considère que leur contenu n'est qu'un contenu fini et empirique, et que par suite, l'infini n'est pas l'objet de l'homme. Or, plus je dénie de déterminations à un être, plus j'accuse son indépendance à mon égard, moins je lui concède de puissance et d'influence sur moi, et plus je m'affranchis de lui. Plus j'ai de qualités, et plus j'existe pour d'autres êtres, plus grandes sont la portée de mes actions et mon influence. Et *plus* un être existe, plus on *sait* de choses de lui. Chaque négation d'une propriété de Dieu est ainsi un athéisme partiel, une sphère de l'irréligiosité. Je retire à Dieu autant d'être que je lui retire de propriété. Si, par exemple, la sympathie et la miséricorde ne sont pas des propriétés de Dieu, alors je suis seul dans ma douleur — Dieu *n'est pas là* pour me consoler. Si Dieu est la négation de tout fini, alors le fini aussi est logiquement la négation de Dieu. C'est seulement si Dieu pense à moi, conclut le religieux, que j'ai raison et motif de penser à lui; c'est dans son être-pour-moi seul que réside la raison de mon être-pour-lui. C'est pourquoi l'empirisme estime que l'être théologique n'est plus rien en vérité, et qu'il n'est rien de réel; mais au lieu de transférer ce non-être dans l'objet, il le transfère *seulement en lui-même* dans son *savoir*. Il ne refuse pas l'être à Dieu, l'être mort et indifférent; mais il lui refuse l'être qui démontre sa réalité d'*être*, l'être actif, perceptible, qui intervient dans la vie. Il affirme Dieu, mais *nie toutes les conséquences* qui sont *nécessairement* liées à cette affirmation. S'il rejette et abandonne la théologie, ce n'est pas pour des raisons théoriques, mais par *aversion*, par *répugnance* à l'égard des objets de la théologie, c'est-à-dire par un sentiment obscur de leur irréalité. La théologie n'est rien, pense à part lui l'empiriste; mais il ajoute : rien *pour moi*, autrement dit son jugement est un jugement subjectif et *pathologique*; car il n'a pas la liberté, non plus que l'envie

ni la vocation de porter les objets de la théologie devant le tribunal de la raison. Cela, c'est la vocation de la philosophie. C'est pourquoi la philosophie moderne a eu seulement pour tâche d'élever *le jugement pathologique de l'empirisme*, qui tient la théologie pour vaine, au niveau d'un *jugement théorique et objectif* (objectiven) — de transformer la négation indirecte, inconsciente et négative de la théologie, en négation directe, positive et consciente. Comme il est alors ridicule de vouloir réprimer l' « athéisme » de la philosophie sans vouloir en même temps réprimer l'athéisme de l'empirie! Comme il est ridicule de pourchasser la négation théorique du Christianisme, tout en laissant subsister en même temps, les négations pratiques du Christianisme, dont foisonnent les temps modernes ! Comme il est ridicule d'imaginer qu'avec la *conscience*, c'est-à-dire le symptôme du mal, on a en même temps supprimé aussi la cause du mal ! Quel ridicule en effet ! Et pourtant que l'histoire est riche en tels ridicules ! Ils se répètent dans toutes les époques critiques. Il n'y a là rien d'étonnant. S'agit-il du passé ? On trouve tout bon, on reconnaît la nécessité des changements et des révolutions qui ont eu lieu; mais quand il s'agit d'appliquer cette règle au cas présent, on fait des pieds et des mains pour s'y opposer; par myopie et paresse, on fait du présent une exception à la règle.

17

Elever la matière à l'état d'un être divin, c'est immédiatement et en même temps élever la *raison* à l'état d'une entité divine. Ce qu'à l'aide de l'imagination le théiste refuse à Dieu pour des motifs qui relèvent du *besoin affectif*, et de l'aspiration à une béatitude sans fin, le panthéiste l'affirme de Dieu pour des motifs qui relèvent du *besoin de raison*. La matière est un objet essentiel pour la raison. Si la matière n'existait pas, la raison n'aurait ni *stimulant* ni *matériaux* pour penser, elle n'aurait pas de contenu. On ne peut abandonner la matière *sans abandonner la raison*; on ne peut *admettre la matière sans*

admettre la raison. Les matérialistes sont des rationalistes. Mais le panthéiste n'affirme *qu'indirectement* la nature divine de la raison, en transformant cet être de l'imagination qu'est l'être personnel de Dieu dans le théisme, en un objet de la raison et en un être de la raison; l'apothéose *directe* de la raison c'est *l'idéalisme.* Le panthéisme conduit *nécessairement* à l'idéalisme. L'idéalisme est exactement au panthéisme ce que le panthéisme est au théisme.

Il en va du sujet comme de l'objet (Object). L'*essence* des choses corporelles selon Descartes, le corps comme *substance* est l'objet non des sens, mais du seul *entendement.* C'est pourquoi justement Descartes voit l'essence du sujet percevant, de l'homme, non dans les sens, mais dans l'entendement. Seule l'essence a l'essence pour objet (Object). Chez Platon l'opinion n'a pour objet (Object) que les choses changeantes, aussi est-elle elle-même savoir changeant et variable — justement pure opinion. Le musicien tient l'être de la musique pour l'être suprême, et donc l'ouïe pour l'organe suprême; il perdra plutôt les yeux que les oreilles; le naturaliste au contraire perdra plutôt les oreilles que les yeux, parce que son essence objective (objectives) à lui est la lumière. Si je divinise le son, je divinise l'oreille. Si je dis comme le panthéiste : la divinité, ou, ce qui revient au même, l'être absolu, la vérité et la réalité absolues, *ne sont objet que pour la raison, que de la raison,* alors je déclare que Dieu est une chose ou un être rationnels, et je me contente d'exprimer indirectement la vérité et la réalité absolues de la raison. Aussi est-il nécessaire que la raison retourne *à soi-même,* qu'elle remette à l'endroit cette reconnaissance de soi à l'envers, qu'elle se proclame directement la vérité absolue et qu'elle devienne immédiatement et sans l'entremise d'un objet (Object), son propre objet comme vérité absolue. Le panthéiste dit ce que dit l'idéaliste : à cette réserve près que le premier exprime en termes objectifs (objectiv) ou réalistes ce que le second exprime en termes subjectifs ou idéalistes. Le second pense *son idéalisme dans l'objet* (hors de la substance et

de Dieu, il n'est rien, toutes choses ne sont que des déterminations de Dieu). Le premier pense *son panthéisme dans le moi* (hors du moi il n'est rien, toutes choses n'existent qu'au titre d'objets du moi). Cependant l'idéalisme est la vérité du panthéisme; car Dieu ou la substance est l'objet (Object) exclusif de la raison, du moi, de l'être pensant. Si je ne crois nullement à Dieu, ni ne pense aucun Dieu, je n'ai pas de Dieu; il n'existe *pour moi que par moi*, pour la raison que par la raison; l'*a priori*, l'*être premier* n'est donc pas l'être *pensé*, mais l'être *pensant*, *non l'objet (Object) mais le sujet*. La philosophie est retournée des objets de la pensée au Je pense par la même nécessité que la science de la nature de la lumière à l'œil. Qu'est la lumière, objet (Object) de l'optique et être illuminant et éclairant, sans l'œil ? Rien. La science de la nature ne va pas plus loin. Mais, demande alors la philosophie, qu'est l'œil sans la conscience ? Rien non plus : *voir sans en avoir conscience* revient *à ne pas voir*. Seule la conscience de voir est la réalité de la vue, la vue réelle. Mais pourquoi crois-tu qu'il existe quelque chose hors de toi ? Parce que tu vois, entends et sens quelque chose. Ce quelque chose n'est donc quelque chose de réel, un objet (Object) réel qu'au moment où il devient *objet (Object) de la conscience* : la conscience est donc la réalité et l'effectivité absolues, la mesure de toute existence. Tout ce qui existe n'existe que comme existant pour la conscience, que comme *conscient*; car l'*être* commence avec la *conscience*. Voici comment l'essence de la théologie se réalise dans l'idéalisme, et l'essence de Dieu dans le moi, dans la conscience. Sans Dieu rien ne peut être, rien ne peut être pensé; au sens de l'idéalisme ceci veut dire : rien n'existe que comme objet, réel ou possible, de la conscience; être veut dire être *objet*, être présuppose donc la conscience. Les choses et le monde en général sont un ouvrage, un produit de Dieu, l'être absolu; mais *cet être absolu* est un moi, un être *conscient et pensant* — et le monde est alors, comme le dit excellemment Descartes du point de vue du théisme, un *ens rationis divinae*, en *être de raison*, une chimère de Dieu.

Mais cet être de raison lui-même n'est dans le théisme et la théologie qu'une représentation vague. Réalisons donc cette représentation, exécutons pour ainsi dire pratiquement ce qui n'est que théorie dans le théisme, et nous avons alors le monde comme produit du moi (Fichte) ou (du moins tel qu'il nous apparaît, tel que nous le voyons) comme un ouvrage ou produit de notre intuition et de notre entendement (Kant). « La nature est déduite des lois de la possibilité de l'expérience en général. » « L'entendement ne tire pas ses lois *(a priori)* de la nature, mais il les lui prescrit. » L'idéalisme kantien, où les choses ~~se règlent sur~~ l'entendement, et non l'entendement sur les choses, n'est donc rien d'autre que la réalisation de la représentation théologique de l'entendement divin, qui, ~~loin d'être~~ déterminé par les choses, les détermine au contraire. Qu'il est donc insensé de reconnaître à l'idéalisme du ciel, c'est-à-dire à l'idéalisme de l'imagination, une vérité divine, et de rejeter comme une erreur humaine l'idéalisme de la terre, c'est-à-dire l'idéalisme de la raison ! Vous niez l'idéalisme ? Soit, mais alors niez aussi Dieu ! Seul Dieu est le créateur de l'idéalisme. Si vous ne voulez pas des conséquences, ne veuillez pas non plus le principe ! L'idéalisme n'est que le théisme *rationnel* ou rationalisé. Mais l'idéalisme kantien est encore un idéalisme limité — *l'idéalisme du point de vue de l'empirisme.* Le Dieu de l'empirisme n'est encore, pour les raisons déjà développées plus haut, qu'un être dans la représentation et la théorie (théorie dans le sens courant, dans le mauvais sens) et non un être dans la réalité et la vérité; ce Dieu est bien une chose en soi, mais il n'est plus une chose *pour l'empirisme*; car l'empirisme tient pour choses les seules choses empiriques et réelles. La matière est l'unique matière de sa pensée — aussi *n'a-t-il plus de matériau pour Dieu*; Dieu existe bien, mais *pour nous* il est une *tabula rasa*, un être vide, une simple pensée. Dieu (tel que nous le représentons et le pensons) est notre moi, notre entendement, notre être, mais *ce Dieu-là* n'est qu'un *phénomène de nous-mêmes pour nous-mêmes*, et non *Dieu en soi.* Kant est l'idéalisme

encore pris dans le théisme. Il arrive souvent que nous soyons depuis longtemps pratiquement affranchis d'une cause, d'une théorie, d'une idée, sans pourtant l'être encore dans notre esprit; *dans notre être* cette idée a beau n'être plus une vérité (et peut-être même ne l'a-t-elle jamais été), elle n'en continue pas moins à subsister comme vérité théorique, c'est-à-dire comme limite de notre esprit. Comme elle prend les choses au plus profond, la tête est la dernière à s'affranchir. La liberté théorique, du moins sur de nombreux sujets, est la dernière à venir des libertés. Combien est-il de républicains de cœur et de sentiment dont la tête n'arrive pas à dépasser la monarchie ! Leur cœur républicain achoppe sur les objections et les difficultés de leur entendement. Il en est ainsi également du théisme kantien. Kant a réalisé et nié la théologie *dans la morale*, et l'être divin dans *la volonté*. La volonté pour Kant est l'être vrai, originel, inconditionné, qui commence à soi-même. Kant revendique donc en fait pour la volonté les prédicats de la divinité; son théisme n'a donc toujours que la signification d'une limitation théorique. Le Kant libéré de la limitation du théisme, c'est Fichte — le « Messie de la raison spéculative ». Fichte est l'idéalisme kantien, mais *du point de vue de l'idéalisme*. C'est seulement, dit Fichte, du point de vue empirique qu'il existe un Dieu distinct de nous, existant hors de nous; mais dans la vérité, du point de vue de l'idéalisme, la chose en soi, Dieu (car Dieu est la véritable chose en soi) n'est que le *moi en soi*, c'est-à-dire le moi distinct de l'individu, du moi empirique. Hors du moi il n'y a pas de Dieu : « Notre religion est la raison. » Mais l'idéalisme de Fichte n'est que la négation et la réalisation du théisme abstrait et formel, du monothéisme; mais non du théisme religieux matériel, plein de contenu, du théisme trinitaire dont la réalisation dut attendre l'idéalisme *absolu* de *Hegel*. En d'autres termes : Fichte n'a réalisé le Dieu du panthéisme que *dans la mesure* où il est un être *pensant*, mais non dans la mesure où il est un être étendu et matériel. Kant est l'idéalisme théiste, Hegel l'idéalisme panthéiste.

18

La philosophie moderne a réalisé et supprimé l'être divin séparé et distingué du sensible, du monde et de l'homme — mais *seulement dans la pensée, dans la raison,* et dans une raison tout autant *séparée* et *distinguée du sensible, du monde et de l'homme.* Autrement dit : la philosophie moderne n'a *prouvé* que *la divinité de l'entendement*, elle n'a reconnu l'être *divin, absolu,* que dans l'*entendement abstrait*. La définition que Descartes donne de *lui-même comme esprit : mon essence consiste uniquement* dans *la pensée — est la définition de soi de la philosophie moderne.* La *volonté* de l'idéalisme kantien et fichtéen est elle-même *un pur être de l'entendement*, et l'intuition que Schelling, contre Fichte, a unie à l'entendement, est une pure imagination et non une vérité : elle est donc sans importance.

La philosophie moderne est issue de la théologie — elle n'est elle-même rien d'autre que la résolution et la transformation de la théologie en philosophie. Par suite la suppression et la réalisation de l'essence abstraite et transcendante de Dieu ne pouvaient-elles-mêmes intervenir que sur *un mode abstrait et transcendant.* Pour transformer Dieu en raison, il fallait que la raison même revêtît la nature de l'être divin et abstrait. Les sens, dit Descartes, ne donnent aucune réalité vraie, aucune essence, aucune certitude — seul l'entendement séparé des sens donne la vérité. D'où vient ce conflit de l'entendement et des sens ? De la théologie seule. Dieu n'est pas un être sensible, mais au contraire la négation de toutes les déterminations du sensible, et n'est connu qu'à condition d'en faire abstraction; mais il est Dieu, c'est-à-dire *le plus vrai, le plus réel, le plus certain* de tous les êtres. Comment donc la vérité pourrait-elle parvenir aux sens, les sens qui sont athées de naissance ? Dieu est l'être dont l'existence ne peut être séparée de l'essence et du concept, l'être qu'on ne saurait jamais penser que comme existant. Descartes transforme cet être objectif en une essence subjective, la preuve ontologique en une

preuve psychologique; il transforme le : « Dieu peut être pensé, donc il existe », en : « Je pense donc je suis. » De même que je ne puis séparer en Dieu l'existence du concept, de même je ne puis séparer en moi (qui suis esprit) l'existence de la pensée. En moi aussi c'est cette indissociabilité qui, comme en Dieu, constitue l'essence. Un être qui *n'existe* (que ce soit en soi ou pour moi, peu importe) que comme être *pensé*, comme résultat de l'abstraction de tout sensible, ne peut se réaliser et se subjectiviser que dans un être qui *n'existe que comme être pensant*, dont la pensée abstraite fait toute l'essence.

19

C'est la philosophie de Hegel qui représente *l'accomplissement* de la philosophie moderne. C'est pourquoi la *nécessité* et la *justification historiques* de la philosophie nouvelle se rattachent avant tout à la *critique de Hegel.*

20

Etant donné son origine historique, la philosophie nouvelle a *la même* tâche et *la même* position à l'égard de la *philosophie antérieure*, que celle-ci à l'égard de la théologie. La philosophie nouvelle est la *réalisation* de la philosophie hégélienne, de la philosophie antérieure en général — mais une réalisation qui est en même temps *leur négation*, et pour autant dire une négation *non contradictoire.*

21

La *contradiction* de la philosophie moderne, du panthéisme en particulier, qui *nie la théologie du point de vue de la théologie*, ou transforme *à nouveau en théologie la négation de la théologie* : cette contradiction *est particulièrement caractéristique de la philosophie hégélienne.*

La philosophie hégélienne fait, elle aussi, comme la philosophie moderne, de l'être immatériel, du pur objet, du pur être de l'enten-

dement, l'unique être vrai et absolu : Dieu. La matière même, dont Spinoza fait un attribut de la substance divine, est une chose métaphysique, un pur être de l'entendement; car il ôte à la matière sa détermination essentielle, qui la distingue de l'entendement et de l'activité de pensée : la détermination d'être passif. Hegel, lui, se distingue de la philosophie antérieure en déterminant autrement le rapport qui existe entre l'être matériel sensible, et l'être immatériel. Avant lui philosophes et théologiens concevaient l'être vrai et divin comme un être détaché et affranchi de la nature, et (en soi) du sensible ou matière; quant à l'effort et au travail d'abstraction et d'affranchissement du sensible, nécessaires pour parvenir à l'être *qui en lui-même en est affranchi, c'est sur eux-mêmes qu'ils le reportaient.* C'est dans cet *état d'affranchissement* qu'ils voyaient la *béatitude* de l'être divin, et dans cet *effort d'affranchissement* qu'ils voyaient la *vertu* de l'être humain. Hegel au contraire a fait de cette activité subjective l'*auto*activité de l'être divin. Dieu lui-même doit se soumettre à ce travail, et, comme les héros du paganisme, mériter sa divinité à force de vertu. C'est seulement ainsi que la liberté de l'absolu à l'égard de la matière, qui n'est d'ailleurs que présupposition et représentation, peut devenir réalité et vérité. Mais on ne peut poser en Dieu cet affranchissement de soi de la matière qu'en posant en même temps la matière en lui. Mais comment la poser en lui ? A une seule condition : que Dieu la pose lui-même. Mais il n'y a que Dieu en Dieu. Donc à cette seule condition que Dieu se pose *lui-même* comme matière, comme non-Dieu, comme son propre contraire. Ainsi la matière n'est pas un contraire qui précéderait de manière incompréhensible le moi et l'esprit : elle est l'*autoaliénation* (Selbstentäusserung) de l'esprit. De la sorte on donne à la matière elle-même esprit et entendement; on l'intègre dans l'être absolu comme un moment de sa vie, de sa formation et de son développement. Mais en même temps on la pose cependant comme un être *nul* et *sans vérité*, puisque le seul être qu'on tienne pour l'être dans sa plénitude, sa

figure et sa forme vraies, est l'être qui se dégage de cette aliénation (Entäusserung) et se reconstitue en se débarrassant de la matière et du sensible. Tout ce qui est naturel, matériel et sensible (je n'entends pas le sensible au sens ordinaire et moral, mais au sens métaphysique) représente donc ici aussi *l'élément à nier*, comme la nature corrompue par le péché originel dans la théologie. Sans doute cet élément est intégré dans la raison, le moi et l'esprit; mais il représente le *non-rationnel* dans la raison, le *non-moi* dans le moi, *son contraire* : comme chez Schelling la nature en Dieu représente en Dieu le non-divin, qui en lui est *extérieur* à lui; comme dans la philosophie de Descartes le corps, bien qu'uni à moi, à l'esprit, est pourtant *extérieur* à moi, ne m'appartient pas, n'appartient pas à mon essence, aussi peu importe qu'il me soit uni ou non. La matière demeure *en contradiction* avec l'être, que la philosophie tient par hypothèse pour l'être vrai.

On pose donc la matière en Dieu, autrement dit on la pose comme Dieu; mais poser la matière comme Dieu revient à dire : *Dieu n'existe pas* — revient donc à supprimer la théologie et à reconnaître la vérité du matérialisme. Et cependant l'on continue à présupposer en même temps la vérité de l'être de la théologie. L'athéisme, négation de la théologie, se voit alors nié a nouveau, ou encore la théologie restaurée à nouveau par la philosophie. Dieu n'est *Dieu* qu'à condition de dépasser et de nier la matière, sa négation. Et seule la négation de la négation est, dit Hegel, position vraie. Au terme nous voici donc rendus à notre point de départ, au giron de la théologie chrétienne. Ainsi, dès le principe suprême de la philosophie de Hegel, nous trouvons le principe et le résultat de sa philosophie de la religion, savoir que la philosophie, loin de supprimer les dogmes de la théologie, se contente de les rétablir à partir de la négation du rationalisme, et de les médiatiser. Le secret de la dialectique hégélienne ne consiste en définitive qu'à nier la théologie au nom de la philosophie, pour nier ensuite à son tour la philosophie au nom de la

théologie. C'est la théologie qui est le commencement et la fin; au milieu se tient la philosophie, qui nie la première position; mais c'est la théologie qui est la négation de la négation. On met d'abord tout à l'envers, mais c'est pour tout remettre aussitôt en place comme devant, ainsi que chez Descartes. La philosophie de Hegel est la dernière grandiose tentative pour restaurer le Christianisme déchu et mort par la philosophie, en s'appuyant sur l'identification, de règle dans les temps modernes, de la *négation* du Christianisme au Christianisme lui-même. L'identité spéculative tant vantée de l'esprit et de la matière, de l'infini et du fini, du divin et de l'humain n'est rien d'autre que la contradiction fatale des temps modernes — l'identité de la foi et de l'incroyance, de la théologie et de la philosophie, de la religion et de l'athéisme, du Christianisme et du paganisme, mais portée à son plus haut niveau : au niveau de la métaphysique. Hegel ne dissimule et n'obscurcit cette contradiction, que parce qu'il fait de la négation de Dieu, de l'athéisme, une détermination objective (objectiven) de Dieu, parce qu'il détermine Dieu comme un *processus*, et l'athéisme comme un moment de ce processus. Mais pas plus que la foi restaurée à partir de l'incroyance n'est une foi vraie, puisqu'elle demeure entachée de son contraire, pas plus le Dieu restauré à partir de sa négation n'est un Dieu vrai : bien au contraire, il est un Dieu contradictoire, un Dieu athéiste.

22

De même que l'essence divine n'est rien d'autre que l'essence de l'homme, mais affranchie des bornes de la nature, de même l'essence de l'*idéalisme absolu* n'est rien d'autre que l'*essence de l'idéalisme subjectif affranchi des bornes, rationnelles cette fois, de la subjectivité*, c'est-à-dire du *sensible* ou de l'*ordre des objets* en général. C'est pourquoi l'on peut déduire *immédiatement* la philosophie hégélienne de l'idéalisme kantien et fichtéen.

Kant dit : « Si nous considérons, comme il est naturel, les objets

des sens comme de *purs phénomènes*, nous reconnaissons pourtant par là du même coup qu'ils ont pour fondement une *chose en soi*, bien que nous n'en connaissions pas la nature, mais seulement le phénomène, c'est-à-dire le mode selon lequel nos sens sont affectés par ce quelque chose inconnu. Aussi l'entendement, précisément parce qu'il *appréhende des phénomènes*, reconnaît aussi *l'existence de choses en soi*, et dans cette mesure nous pouvons dire que la représentation de tels êtres qui sont le fondement des phénomènes, et partant de *purs êtres de l'entendement*, n'est pas seulement légitime, mais encore *inévitable*. » Les objets des sens, de l'expérience, ne sont donc pour l'entendement que de *purs phénomènes, ils ne sont pas une vérité*; ils ne satisfont donc pas l'entendement, ils *ne répondent pas à son essence*. Par suite dans son essence l'entendement n'est nullement limité par le sensible; autrement il ne prendrait pas les choses sensibles pour des phénomènes, mais pour la pure vérité. Ce qui ne me satisfait pas, ne me borne ni ne me limite pas non plus. Et cependant les êtres de l'entendement ne *seraient* pas des objets (Objecte) véritables pour l'entendement ! La philosophie de Kant est la contradiction du *sujet* et de l'*objet* (Object), de l'*essence* et de l'*existence*, de la *pensée* et de l'*être*. L'essence relève ici de l'entendement, et l'existence des sens. *L'existence sans essence est simple phénomène* (telles sont les choses sensibles), *l'essence sans existence est une simple pensée* (tels sont les *êtres de l'entendement*, les *Noumena*); on les pense, mais il leur manque l'existence (du moins l'existence pour nous) et l'objectivité (Objectivität); ils sont les choses en soi, les choses *vraies*; mais ils ne sont pas des choses *réelles*, et ne sont donc pas des choses pour l'entendement, des choses qu'il puisse déterminer et connaître. Mais quelle contradiction que de séparer la vérité de la réalité, la réalité de la vérité ! Si nous supprimons cette contradiction, nous avons alors la philosophie de l'identité, où les *objets* (Objecte) *de l'entendement, les choses pensées*, en tant que *vraies* sont aussi les choses *réelles*; où alors l'essence et la nature de

l'objet (Object) de l'entendement répondent à l'essence et à la nature de l'entendement ou *sujet*; et où par conséquent le sujet n'est plus limité et conditionné par une matière existant hors de lui, qui contredit son essence. Mais le sujet qui n'a plus de chose hors de lui, et par suite plus de limites en lui-même, n'est plus un sujet « fini », (il n'est plus le *moi* auquel fait face un objet (Object)) : il est l'être absolu qui s'appelle *Dieu* dans le langage du peuple ou de la théologie. Sans doute c'est le même sujet, le même moi que dans l'idéalisme subjectif, mais *sans limitations*; c'est le *moi*, mais qui n'a plus alors *l'air d'être* un « moi », un être subjectif, et qui pour cette raison ne s'appelle plus « moi ».

23

La philosophie hégélienne est l'idéalisme *à l'envers*, l'idéalisme *théologique*, comme la philosophie spinoziste est le *matérialisme théologique*. Elle a bien posé *l'essence* du moi *hors* du moi, l'a séparée du moi, et l'a objectivée sous la forme de la substance, de Dieu; mais par là même elle a *(indirectement et mal)* exprimé la *divinité du moi*, en faisant de lui, comme Spinoza de la matière, un *attribut ou forme de la substance divine : la conscience que l'homme a de Dieu est la conscience de soi de Dieu*. Ce qui veut dire : l'essence appartient à Dieu, le savoir à l'homme. Mais l'essence de Dieu n'est en fait rien d'autre chez Hegel que l'essence de la pensée ou la pensée *séparée par abstraction du moi pensant*. La philosophie de Hegel a fait de la pensée, de l'être subjectif, mais pensé sans le sujet, et donc représenté comme un être distinct de lui, l'être *divin* et *absolu*.

C'est pourquoi le secret de la philosophie *absolue* est le secret de la théologie. La philosophie absolue se comporte exactement comme la théologie, qui fait des déterminations de l'homme des déterminations divines, en les privant de la détermination qui fait d'elles ce qu'elles sont. « Il faut reconnaître à tout homme la pensée de la raison; pour penser la raison comme *absolue*, et donc pour parvenir

au point de vue que je réclame, il faut *faire abstraction de l'acte de penser*. Quand on fait cette *abstraction*, la raison cesse immédiatement d'être quelque chose de *subjectif*, comme la plupart des gens se l'imaginent; mieux, elle ne peut plus elle-même être pensée comme *quelque chose d'objectif* (Objectives), car il n'est d'objectif (Objectives) et de pensé possibles que confrontés à un sujet pensant, dont on fait ici *totalement abstraction*; c'est donc par la vertu de cette *abstraction* que la raison parvient à l'*en-soi* vrai, qui coïncide justement avec le point d'indifférence du subjectif et de l'objectif (Objectiven). » Ainsi parlait Schelling. Il en est de même chez Hegel. La pensée *privée de la détermination qui fait d'elle un acte de pensée, une activité de la subjectivité*, voilà l'*essence* de la Logique de Hegel. La troisième partie de la Logique est, et s'intitule même expressément la Logique *subjective*, et cependant les formes de la subjectivité qui sont l'objet de la Logique subjective ont pour sens de *ne pas être des formes subjectives*. Le concept, le jugement, le syllogisme et même les formes particulières de syllogisme et de jugement, comme le jugement problématique et le jugement assertorique ne sont pas des concepts, des jugements, des syllogismes qui ont *en nous* leur origine; non ! Ce sont des formes objectives (objective) existant en et pour soi, des formes absolues. C'est ainsi que la philosophie absolue aliène (entäussert) et dépossède (entfremdet) l'homme de sa propre essence, de sa propre activité ! D'où la violence et la torture qu'elle inflige à notre esprit. Ce qui est nôtre, nous devrons le penser comme n'étant pas nôtre, nous devons faire abstraction de la détermination qui fait d'une chose ce qu'elle est, autrement dit nous devons la penser *dénuée de sens*, nous devons la prendre dans le non-sens de l'absolu. Le *non-sens* est l'être suprême de la théologie, de l'ordinaire comme de la spéculative.

Le reproche qu'adresse Hegel à la philosophie de Fichte : que chacun pense avoir le moi en lui-même, en est averti, et pourtant ne trouve pas le moi en lui-même, ce reproche vaut pour la philosophie

spéculative en général. Elle prend presque toutes les choses dans un sens où on ne les reconnaît plus. Or c'est justement la théologie qui est la raison de ce mal. L'être divin, l'absolu doit se distinguer des êtres finis, c'est-à-dire réels. Mais nous n'avons pour l'absolu d'autres déterminations que les déterminations des choses réelles naturelles ou humaines. Comment ces déterminations peuvent-elles donc devenir des déterminations de l'absolu ? A la seule condition de les prendre dans un sens différent de leur sens réel, c'est-à-dire dans un sens complètement faux. Tout ce qui est dans le fini est dans l'absolu; mais sous une forme *tout à fait différente* de la nôtre; il y règne des lois toutes *différentes* des nôtres; ce qui chez nous est pur non-sens devient là-bas raison et sagesse. D'où *l'arbitraire illimité* de la spéculation qui utilise le nom d'une chose sans pourtant conserver sa valeur au concept qui est lié à ce nom. La spéculation excuse cet arbitraire en déclarant qu'elle choisit dans la langue pour ses concepts des noms auxquels la « conscience commune » attache des représentations qui ont une ressemblance éloignée avec ces concepts. Elle rejette ainsi la faute sur le langage. Mais la faute réside dans la chose, dans le *principe* de la spéculation elle-même. La contradiction entre le nom et la chose, entre la représentation et le concept de la spéculation, n'est rien d'autre que la vieille contradiction théologique entre les déterminations de l'essence divine et les déterminations de l'essence humaine, déterminations qui, rapportées à l'homme, sont prises au sens propre et réel, mais rapportées à Dieu ne sont prises que dans un sens symbolique ou analogique. Sans doute la philosophie ne doit pas se soucier des représentations que l'usage ou le mauvais usage courants attachent à un nom; mais elle doit s'attacher à la nature déterminée des choses, dont les signes sont des noms.

24

L'identité de la pensée et de l'être, cœur de la philosophie de l'identité, n'est rien d'autre qu'une *suite et un développement nécessaires du concept*

de Dieu, conçu comme l'être dont le concept ou l'essence enveloppent l'existence. La philosophie spéculative n'a fait que *généraliser* et transformer en propriété de la pensée et du *concept en général*, ce dont la théologie faisait *la propriété exclusive du concept de Dieu*. L'identité de la pensée et de l'être n'est ainsi que l'expression de la *divinité de la raison*; l'expression de cette vérité : que la pensée ou la *raison* est l'être absolu, la quintessence de toute vérité et réalité, qu'il n'existe *pas* de *contraire* de la raison, bien mieux, que la raison est toute chose, comme dans la stricte théologie, Dieu est toute chose, c'est-à-dire tout ce qui existe d'essentiel et de vraiment existant. Mais un être *qui ne se distingue pas de la pensée*, un être qui n'est qu'un *prédicat* ou une détermination de la raison, cet être n'est qu'un être *abstrait que l'on pense* : en vérité ce *n*'est *pas un* être. L'identité de la pensée et de l'être n'exprime donc que *l'identité de la pensée avec elle-même*. Autrement dit : pour atteindre l'être, la pensée absolue *ne se débarrasse pas de soi, ni ne sort de soi*. L'être demeure un au-delà. La philosophie absolue a bien transformé *l'au-delà de la théologie en un ici-bas*, mais en échange elle a transformé *l'ici-bas du monde réel en au-delà*.

A la différence d'*elle-même*, qui est activité de médiation, la pensée de la philosophie spéculative ou absolue détermine l'être comme l'*immédiat*, comme le *non-médiatisé*. *Pour la pensée* (du moins pour la pensée que nous avons ici sous les yeux), l'être n'est rien de plus. La pensée pose l'être en face d'elle, mais *à l'intérieur d'elle-même*, et par là supprime immédiatement sans peine l'opposition de l'être à son égard; car conçu comme le contraire de la pensée *au sein de la pensée*, l'être n'est rien que pensée. Si l'être n'est rien d'autre que l'immédiat, si l'immédiateté suffit seule à le distinguer de la pensée, qu'il est aisé de montrer que la détermination de l'immédiateté, et donc l'être, appartiennent aussi à la pensée ! Si une simple *détermination de pensée* suffit à constituer l'essence de l'être, comment l'être pourrait-il se distinguer de la pensée ?

25

Prouver qu'une chose *existe* signifie seulement : cette chose n'est pas une *chose purement pensée*. Mais cette preuve *ne* peut *pas être tirée de la pensée elle-même*. Pour que *l'existence* vienne s'ajouter à un objet de la pensée, il faut que quelque chose de différent *de la pensée* vienne *s'ajouter à la pensée elle-même*.

L'exemple de la différence entre les cent thalers représentés et les cent thalers réels, exemple choisi par Kant dans la critique de la preuve ontologique pour illustrer la différence de la pensée et de l'être, mais tourné en dérision par Hegel, cet exemple est pour l'essentiel parfaitement juste. Car ces cent thalers, les uns je ne les ai que dans la tête, mais j'ai les autres dans la main; les uns n'existent que *pour moi*, les autres existent aussi *pour d'autres* — ils peuvent être sentis et vus; or seul existe ce qui existe en même temps pour moi et pour autrui, ce dont autrui et moi convenons, ce qui n'est pas seulement mien, mais *universel*.

Dans la pensée comme telle, je me trouve en identité avec moi-même, je suis maître absolu; rien ne m'y contredit; j'y suis juge et partie à la fois, et par suite il n'existe pas de distinction critique entre l'objet et ma pensée de l'objet. Mais s'il s'agit exclusivement de l'*existence* d'un objet, alors je ne puis prendre conseil de moi seul, je dois interroger des témoins *distincts de moi*. Ces témoins distincts de l'être pensant que je suis, ce sont les sens. Dans l'existence je ne suis pas seul *en cause*, mais aussi les autres, et aussi avant tout l'*objet* lui-même. Exister veut dire être *sujet*, veut dire *être pour soi*. Et c'est vraiment tout autre chose d'être sujet ou de n'être qu'objet (Object), d'être un être pour moi-même ou d'être seulement un être pour un autre être, c'est-à-dire une simple pensée. Si je suis un simple objet (Object) de représentation, si par conséquent je n'existe plus en personne, comme il en va de l'homme après la mort, alors on peut tout se permettre avec moi : sans que je puisse protester, autrui

pourra se faire de moi un portrait qui sera une vraie caricature. Mais si j'existe encore réellement, je puis contrarier ces projets, je puis lui faire sentir et lui prouver qu'il y a un monde entre la représentation qu'il se fait de moi et le moi réel que je suis, entre le moi qu'il a pour objet (Object), et le sujet que je suis. Dans la pensée je suis un sujet absolu; je considère toute chose exclusivement comme objet (Object) ou prédicat de l'être pensant que je suis; je suis intolérant. Dans l'activité des sens au contraire, je suis libéral; je permets à l'objet d'être ce que je suis moi-même : un *sujet*, un être *réel qui se manifeste*. Seuls les sens, seule l'intuition me donnent quelque chose comme *sujet*.

26

Un être qui ne fait que penser et qui *ne pense que dans l'abstraction* ne possède absolument *aucune représentation de l'être, de l'existence et de la réalité. L'être est la limite de la pensée ; l'être comme être n'est pas un objet de la philosophie absolue, du moins de celle qui est abstraite.* La philosophie spéculative le reconnaît elle-même lorsqu'elle considère que *l'être est en même temps non-être, néant.* Mais le néant n'est pas *un objet de la pensée.*

L'être que la pensée spéculative se donne comme objet (Object) est uniquement l'immédiat, c'est-à-dire l'indéterminé; *on ne peut donc rien distinguer ni rien penser en lui.* Mais la pensée spéculative se prend elle-même pour la norme de toute réalité. Elle ne reconnaît de réalité qu'à ce qui la confirme et lui donne de quoi penser. Aussi, comme il est le néant de la pensée, comme il n'est rien pour la pensée, et donc le *vide de pensée*, l'être de la pensée abstraite est le néant en soi et pour soi. C'est justement pourquoi l'être que la philosophie spéculative introduit dans son domaine, et dont elle revendique pour soi le concept, est lui aussi un pur fantôme en contradiction absolue avec l'être véritable et avec ce que l'homme entend par l'être. Par *être* l'homme entend, comme le veulent les faits et

la raison, l'*être-là*, l'*être pour-soi*, la *réalité*, l'*existence*, *l'effectivité et l'objectivité*. Toutes ces déterminations et tous ces noms ne font qu'exprimer une seule et même chose, sous différents points de vue. L'être dans la pensée, l'être *sans* objectivité (Objectivität), *sans* réalité, *sans* être-pour-soi est sans doute néant; mais dans *ce néant-là, je me contente d'exprimer la nullité de mon abstraction.*

27

L'*être* de la *Logique* de Hegel est l'*être que l'ancienne métaphysique* énonce de toutes choses *indistinctement*, puisqu'elle considère que les choses ont toutes en commun *le fait d'être*. Mais cet *être sans distinction est une pensée abstraite, une pensée sans réalité*. Il y a autant de modes d'être que de choses existantes.

Par exemple, dans une métaphysique de l'école de Wolf, Dieu, le monde, l'homme, la table, le lit, etc., ont en commun le fait d'être. Et Chr. Thomasius dit : « L'être est partout le même. L'essence est aussi multiple que les choses. » Cet être partout égal, privé de distinction et de contenu est aussi l'être de la Logique de Hegel. Hegel remarque lui-même que la polémique contre l'identité de l'être et du néant tient seulement à ce que l'on substitue à l'être un contenu déterminé. Mais la conscience de l'être justement est toujours et nécessairement unie à des contenus *déterminés*. Si je fais abstraction du *contenu* de l'être, et précisément de tout contenu, car tout est contenu de l'être, il ne me reste sans doute rien d'autre que la pensée du néant. Et quand Hegel reproche alors à la conscience commune de substituer à l'être, objet de la Logique, quelque chose qui n'appartient pas à l'être, il tombe au contraire sous le reproche de substituer une abstraction insondable à ce que légitimement et raisonnablement la conscience humaine entend par être. L'être n'est pas *un concept universel séparable des choses. Il ne fait qu'un avec ce qui est.* Il n'est pensable que médiatement par l'entremise des prédicats qui fondent l'essence d'une chose. L'être est la position de l'essence. *Mon être*

est ce qu'est mon essence. Le poisson est dans l'eau, mais on ne peut séparer son essence de cet être. Le langage lui-même identifie l'être et l'essence. C'est dans la vie humaine seule que l'être se sépare de l'essence, mais seulement dans des cas anormaux et malheureux : il advient que l'on ne possède pas aussi son essence à l'endroit où l'on a son être, et qu'alors, précisément à cause de ce divorce, l'âme ne soit pas véritablement présente là où se trouve le corps. Là où se trouve ton cœur, c'est là seulement que *tu es*. Mais tous les êtres (à l'exception des cas contre nature) aiment être là où ils sont et ce qu'ils sont, autrement dit leur essence n'est pas séparée de leur être, ni leur être de leur essence. C'est pourquoi tu ne peux fixer pour soi l'être comme le pur identique, en opposition à la diversité des êtres. *Une fois soustraites toutes les qualités essentielles* des choses, l'être se réduit à *ta représentation* de l'être : un être fabriqué, inventé, un être *privé de l'essence* de l'être.

28

La philosophie de Hegel n'a pas dépassé *la contradiction de la pensée et de l'être. L'être par lequel* commence la Phénoménologie n'est pas moins *radicalement contradictoire avec l'être réel* que *l'être par lequel débute la Logique.*

Cette contradiction apparaît, dans la Phénoménologie, sous la forme du « ceci » et de « l'universel »; car le singulier appartient à l'être, et l'universel à la pensée. Or dans la Phénoménologie, les « ceci » se fondent l'un dans l'autre d'une manière indiscernable pour la pensée; mais quelle énorme différence entre le « ceci » objet (Object) de la pensée abstraite, et le même « ceci » objet (Object) de la réalité ! *Cette femme* par exemple est *ma femme, cette maison ma maison,* bien que chacun dise comme moi de sa maison et de sa femme : cette maison, cette femme. L'indifférence et l'indistinction du « ceci » logique sont donc ici brisées et supprimées par le sentiment du droit. Si nous donnions pouvoir au « ceci » logique dans le droit

naturel, nous irions tout droit à la communauté des biens et des femmes, où il n'est pas de différence entre tel et tel, où chacun possède chacune, ou, mieux encore, directement à la suppression de tout droit; car le droit n'est fondé que sur la réalité de la distinction de tel et tel.

Nous ne trouvons au commencement de la Phénoménologie rien d'autre que la contradiction entre le *mot*, qui est universel, et la *chose*, qui est toujours une chose singulière. Et la pensée qui prend appui sur le mot seul ne sort pas de cette contradiction. Mais l'être *énoncé* ou *pensé* est aussi peu l'être réel que le mot est la chose. Si l'on objecte qu'il est question chez Hegel de l'être non pas au sens pratique comme ici, mais au sens purement théorique, nous répondrons que le point de vue pratique est ici tout à fait à sa place. La question de l'être est justement une question pratique, une question à laquelle notre être est intéressé, une question de vie et de mort. Et si nous tenons ferme à notre être dans le Droit, ce n'est pas pour nous le laisser ravir par la Logique. La Logique aussi doit le reconnaître, si elle ne veut pas persister dans sa contradiction avec l'être réel. D'ailleurs la Phénoménologie elle-même invoque le point de vue pratique (le point de vue du boire et du manger) pour réfuter la vérité de l'être sensible ou singulier. Mais ici non plus je ne dois jamais, au grand jamais, mon existence au pain du langage ou de la Logique (au pain en-soi) : au contraire, je ne la dois jamais qu'à *ce* pain-*ci*, au pain *ineffable*. L'être fondé uniquement sur de tels ineffables est par lui-même quelque chose d'ineffable. Parfaitement il est l'ineffable. Il faut d'abord que les mots cessent pour que commence la vie, et se dévoile le secret de l'être. Mais si l'ineffabilité est déraison, toute expérience est alors déraison, toute existence est alors déraison, puisqu'elle n'est jamais, au grand jamais, que cette existence-ci. Mais l'existence n'est pas déraison. L'existence, même si on ne peut l'énoncer, possède en elle-même sens et raison.

29

La pensée *empiétant sur son contraire* (mais le contraire de la pensée est l'*être* !) est la pensée *franchissant ses limites naturelles*. La pensée empiète sur son contraire veut dire : la pensée revendique pour elle, non ce qui appartient à la pensée, mais ce qui appartient à l'être. Or, c'est la *singularité* et l'*individualité*, qui appartiennent à l'*être*, et l'*universalité* à la *pensée*. La pensée *revendique donc pour elle la singularité* : elle fait de la négation de l'universalité, de la forme essentielle de la sensibilité qu'est la *singularité*, un *moment de la pensée*. C'est ainsi que la pensée « abstraite » ou le concept abstrait, qui laisse l'être *hors de lui*, devient concept *concret*.

Mais comment l'homme parvient-il à ces empiétements de la pensée sur le domaine propre de l'être ? Au moyen de la théologie. En Dieu l'être est uni de façon immédiate à l'essence ou concept, la singularité, forme de l'existence, à l'universalité. *Le « concept concret » est Dieu transformé en concept.* Mais comment l'homme passe-t-il de la pensée « abstraite » à la pensée « concrète » ou absolue, de la philosophie à la théologie ? L'histoire elle-même a déjà répondu à cette question dans le passage de la vieille philosophie païenne à la philosophie dite *néoplatonicienne*; car la philosophie néoplatonicienne ne se distingue de l'ancienne que parce qu'elle est théologie, alors que l'autre est seulement philosophie. La vieille philosophie avait pour principe la raison, l'« idée »; mais « l'idée n'a pas été posée par Platon et Aristote comme ce qui *contient toute chose* ». L'ancienne philosophie laissait subsister quelque chose hors de la pensée : un résidu pour ainsi dire de trop, qui n'entrait pas dans la pensée. L'image de cet être hors de la pensée est la *matière*, substrat de la réalité. La raison trouvait sa *limite* dans la matière. L'ancienne philosophie vivait encore dans la distinction de la pensée et de l'être. Elle ne tenait pas encore la pensée, l'esprit, l'idée, pour *la réalité embrassant toute chose*, c'est-à-dire *la réalité unique, exclusive et absolue.*

Les anciens philosophes étaient encore des *sages profanes*, des physiologues, des politiques, et des zoologues, en un mot : des *anthropologues*; ils n'étaient pas des théologiens, ou du moins n'étaient que des théologiens partiels — et c'est sans doute pour cette raison-là qu'ils n'ont aussi été que des anthropologues partiels, et par là même bornés et défectueux. Les néoplatoniciens, au contraire, ne voient absolument plus dans la matière, dans le monde matériel et réel, une instance ni une réalité. La patrie, la famille, les liens et les biens du monde en général, que l'ancienne philosophie péripatéticienne mettait encore au nombre des éléments du bonheur humain, rien de tout cela ne compte plus pour le sage néoplatonicien. Il va jusqu'à préférer la mort à la vie corporelle. Il ne reconnaît pas dans le corps une part de son essence; il transporte la félicité dans sa seule âme, en se coupant de toutes les choses corporelles, en un mot de toutes les choses extérieures. Mais quand l'homme n'a plus rien hors de lui, alors il cherche et trouve *toutes choses en lui*, alors il remplace le monde réel par le monde imaginaire et intelligible, qui contient tout ce que contient le monde réel, mais *sur le mode de la représentation abstraite*. Les néoplatoniciens mettent même la matière dans le monde immatériel, mais ce n'est alors qu'une matière idéale, pensée et imaginaire. Alors, n'ayant plus d'*êtres extérieurs à lui*, l'homme pose *en pensée* un être qui, bien qu'*intelligible*, possède en même temps les *propriétés d'un être réel*, bien que *non sensible*, est *en même temps un être sensible*, bien qu'*objet* (Object) *théorique*, est *en même temps un objet* (Object) *pratique*. Cet être est *Dieu*, le bien suprême des néoplatoniciens. Ce n'est que dans l'*être* que l'homme se satisfait. Il remplace le manque d'être réel par un être idéal, autrement dit il substitue désormais à ses représentations et ses pensées l'essence de la réalité abandonnée ou perdue : il *ne* voit *plus* dans la représentation *une* représentation, mais *l'objet* en personne; dans l'image *une* image, mais la chose en personne; dans la pensée et l'idée, il voit la réalité. C'est justement dans la mesure où il ne se rapporte pas au

monde réel comme un sujet à son objet (Object), qu'il transforme *ses représentations* en *objets* (Objecten), en *êtres*, en *esprits* et en *Dieux*. Il est d'autant plus *sensible dans l'abstraction précisément*, qu'il est plus abstrait, plus négatif à l'égard du sensible réel. L'objet (Object) et l'être suprêmes, le produit de l'abstraction de toute multiplicité et de toute diversité, c'est-à-dire de toute sensibilité : Dieu ou l'Un, est connu par contact et par présence (παρουσία) immédiate. Eh oui, le plus sublime des êtres, l'Un lui aussi est connu comme le plus bas des êtres, la matière : par le *non-savoir* et l'*ignorance* ! Ceci veut dire : l'être qui n'est que pensé et abstrait, l'être *non* sensible et suprasensible, est en même temps un être existant réellement, un être *sensible*.

De même qu'il suffit à l'homme de se *désincarner*, de nier cette *limite rationnelle* de la subjectivité qu'est le corps, pour tomber sous la loi d'une pratique fantastique et transcendante, vivre dans le commerce des apparitions corporelles de Dieu et des esprits, et donc supprimer *pratiquement* la distinction de l'imagination et de l'intuition; de même il lui suffit de ne plus voir dans la matière ni une réalité, ni par suite une limite de la raison pensante, mais de voir dans la raison, dans l'être intellectuel, *dans l'essence de la subjectivité en général, dans cette étendue illimitée qui lui est propre, l'être unique et absolu*, pour perdre *théoriquement* aussi *la distinction de la pensée et de l'être, du subjectif et de l'objectif* (Objectiv), *du sensible et du non-sensible*. La pensée nie bien toute chose, mais seulement pour poser toute chose en elle-même. Elle ne rencontre plus de limite en *rien d'extérieur à elle*, mais par là même elle sort elle-même *de sa limite immanente et naturelle*. C'est ainsi que la raison et l'idée deviennent *concrètes* : autrement dit, ce que l'*intuition doit donner, on l'attribue à la pensée, ce qui est la fonction et l'affaire des sens, de la sensation et de la vie*, on en fait une fonction, une affaire de la *pensée*. C'est ainsi que le *concret* est transformé en *prédicat de la pensée*, l'être en une simple *détermination de pensée* car la proposition : *le concept est concret, est identique à*

la proposition : l'être est une détermination de pensée. Hegel n'a fait que transformer en concepts et rationaliser ce qui est représentation et imagination chez les néoplatoniciens. Hegel n'est pas l' « Aristote allemand ou chrétien », il est le Proclus allemand. « *La philosophie absolue* » *est la résurrection de la philosophie alexandrine.* D'après la détermination expresse de Hegel, ce n'est pas la philosophie aristotélicienne, l'ancienne philosophie païenne en général, mais la philosophie alexandrine, qui est la philosophie absolue (la philosophie chrétienne, encore mêlée, certes, d'ingrédients païens), à cette réserve près : elle demeure dans l'élément où il est fait abstraction de la conscience de soi concrète.

Remarquons encore que la théologie néoplatonicienne montre de façon particulièrement nette qu'il en est du sujet comme de l'objet (Object) et inversement; et que par suite l'objet (Object) de la théologie n'est rien d'autre que l'objectivation de l'essence du sujet humain. Chez les néoplatoniciens, Dieu à la plus haute puissance représente le simple, l'un, le pur indéterminé, le pur indistinct : il n'est pas une essence, mais au-delà de l'essence, car l'essence est encore déterminée dans la mesure où elle est une essence; il n'est pas un concept, ni une intelligence, au contraire il est privé d'intelligence et au-delà de l'intelligence, car l'intelligence aussi est déterminée dans la mesure où elle est une intelligence; et l'intelligence implique distinction, opposition du pensant et du pensé, qui n'ont donc pas leur place dans l'être tout uniment simple. Mais pour le néoplatonicien, ce qui est l'être suprême dans le sens objectif (Objectiv), l'est aussi dans le sens subjectif; ce qu'il pose dans l'objet, en Dieu comme être, il le pose en lui-même comme activité, comme effort. Ne plus être distinction, ne plus être intelligence, ne plus être soi, c'est et cela s'appelle être Dieu. Mais le néoplatonicien s'efforce de *devenir* ce que Dieu est : le but de son activité est de cesser « d'être soi, d'être intelligence et raison ».

L'extase et le ravissement constituent pour le néoplatonicien l'état psychologique suprême de l'homme. Objectivé sous la forme d'un être, cet état constitue l'être divin. C'est ainsi que Dieu n'est issu que de l'homme, et non à l'inverse, originellement du moins, l'homme de Dieu. Tout ceci ressort d'une façon particulièrement claire de la définition de Dieu qu'on trouve aussi chez les néoplatoniciens, définition qui fait de Dieu un être sans besoins et bienheureux. Car d'où cet être sans douleur ni besoin peut-il bien tirer son principe et son origine, sinon des douleurs et des besoins de l'homme ? C'est à la misère du besoin et de la souffrance, que répondent la représentation et le sentiment de la béatitude. C'est seulement dans son opposition au malheur que le bonheur est une réalité. Seule la misère de l'homme est le lieu de naissance de Dieu. C'est à l'homme seul que Dieu emprunte ses déterminations : Dieu *est* ce que l'homme *veut* être, sa propre essence, son propre but, mais représenté sous la forme d'un être réel. C'est ici qu'on voit aussi la différence qui sépare les néoplatoniciens des stoïciens, des épicuriens et des sceptiques. Ces philosophes avaient aussi pour but l'impassibilité, la béatitude, l'absence de besoins, la liberté et l'autonomie, mais entendues au sens de vertus humaines seulement : autrement dit l'homme *concret* et *réel* se trouvait encore chez eux au principe de la *vérité*; la liberté et le bonheur devaient s'ajouter comme prédicats à ce sujet. Chez les néoplatoniciens au contraire, bien que la vertu païenne fût encore pour eux une vérité (d'où leur opposition à la théologie chrétienne, qui transposait dans l'au-delà le bonheur, la perfection et la divinité de l'homme), ce prédicat est devenu sujet, l'adjectif de l'homme est devenu substantif, il est devenu être réel. C'est justement pour cela que l'homme réel est également devenu une simple abstraction sans sang ni chair, une figure allégorique de l'être divin. Plotin avait honte, du moins d'après le récit de son biographe, d'avoir un corps.

30

La détermination qui fait du concept *concret, du* concept qui porte sur lui la nature du réel, le concept vrai, exprime la reconnaissance de la *vérité* du concret ou de la réalité. Mais comme pourtant *on présuppose dès le départ* que le concept, c'est-à-dire l'*essence de la pensée*, est l'*être absolu*, le *seul être vrai*, on ne peut plus alors connaître le réel et l'effectif que d'une manière *indirecte*, que comme l'adjectif essentiel et nécessaire du concept. Hegel est *réaliste*, mais un réaliste *purement idéaliste*, ou plutôt *purement abstrait* : réaliste *dans l'abstraction de toute réalité.* Il *nie* la pensée, précisément la pensée abstraite; mais il la nie *elle-même dans la pensée abstrayante* : aussi la négation de l'abstraction est elle-même une abstraction. Pour lui la philosophie n'a pour objet (Object) que *ce qui est*; mais ce « est » n'est lui-même qu'un « est » *abstrait* et *pensé.* Hegel est un penseur qui *renchérit sur lui-même* dans la pensée — il veut saisir la chose elle-même, mais *dans la pensée de la chose*; il veut être *hors de* la pensée, mais *au sein de la pensée* même : d'où la difficulté de concevoir le concept *concret.*

31

C'est une contradiction de vouloir reconnaître *la lumière de la réalité dans la nuit de l'abstraction*, c'est affirmer le réel dans sa propre négation. Comme elle pense le concret non pas abstraitement, mais concrètement, qu'elle tient pour vrai le réel *dans sa réalité*, et donc sur un mode adéquat à l'essence du réel, et qu'elle l'élève à l'état de *principe* et d'*objet* de la philosophie, la philosophie nouvelle est la seule et la première qui soit la *vérité* de la philosophie de Hegel, la *vérité de la philosophie moderne en général.*

Voici à peu près comment se produisent la nécessité historique et la genèse de la philosophie nouvelle à partir de l'ancienne. Le concept concret, l'idée, est selon Hegel, d'abord seulement abstrait, et n'existe que dans l'élément de la pensée : c'est le Dieu théologique *d'avant*

la création du monde, mais rationalisé. Or l'idée se réalise de la même façon que Dieu s'exprime, se révele, se fait monde et réalité : Hegel est l'histoire de la théologie transformée en un processus logique. Mais dès que nous entrons dans le royaume du réalisme avec la réalisation de l'idée, dès que la *vérité* de l'idée est d'être *réelle* et d'*exister*, nous tenons dans l'*existence* le *critère de la vérité : seul est vrai ce qui est réel*. La seule question qui se pose est alors : qu'est-ce qui est réel ? Est-ce ce qui est seulement pensé ? Ce qui est seulement objet (Object) de la pensée, de l'entendement ? Mais ainsi nous ne sortirions pas de l'idée *in abstracto*. L'idée platonicienne elle aussi est objet (Object) de la pensée ; l'au-delà céleste lui aussi est un objet (Object) intérieur, objet (Object) de la foi et de la représentation. Si la réalité de la pensée est la réalité *en tant qu'elle est pensée*, alors la réalité de la pensée même n'est que pensée, et nous restons toujours dans *l'identité de la pensée avec elle-même*, dans l'idéalisme : un idéalisme qui ne se distingue de l'idéalisme subjectif qu'en embrassant tout le contenu de la réalité et en le transformant en une détermination de pensée. Ainsi pour prendre *réellement au sérieux* la réalité de la pensée ou de l'idée, il faut lui adjoindre quelque chose de *différent* d'elle ; autrement dit il faut que la *pensée réalisée* soit un *être différent* de la *pensee non réalisée*, de la *simple pensée* : qu'elle soit non seulement de la pensée, mais aussi de la non-pensée. La pensée se réalise veut dire justement : elle se *nie* et cesse d'être simple pensée. Qu'est donc alors cette non-pensée, cet élément distinct de la pensée ? Le sensible. La pensée se réalise ; veut donc dire : elle se fait *objet des sens*. C'est donc *le sensible* qui est la *réalité de l'idée*, mais comme la réalité est la *vérité* de l'idée, c'est donc le sensible seul qui est la vérité de l'idée. Cependant nous nous sommes contentés de faire du sensible le prédicat, de l'idée ou de la pensée le sujet. Reste à savoir pourquoi l'idée devient sensible ? Pourquoi n'est-elle *pas vraie* à moins de devenir *réelle*, c'est-à-dire *sensible* ? Sa vérité ne dépend-elle pas alors du sensible ? Ne donne-t-on pas alors une *importance* et une valeur au sen-

sible *pour lui-même*, en négligeant le fait qu'il représente la réalité de l'idée ? Si le sensible n'est rien pour lui-même, pourquoi l'idée en aurait-elle besoin ? Si l'idée seule lui donne une valeur et un contenu, c'est que le sensible n'est qu'un luxe pur, une futilité pure : une simple illusion que la pensée se donne à elle-même. Mais il n'en est pas ainsi. Si on exige de la pensée qu'elle se réalise et devienne sensible, c'est uniquement parce que l'on *présuppose inconsciemment* que la réalité et la qualité sensible *indépendantes* de la pensée sont la *vérité* de la pensée. La pensée s'éprouve dans le sensible ; comment le pourrait-elle si on ne tenait *inconsciemment* le sensible pour vérité ? Mais comme malgré tout on part *consciemment* de la vérité de la pensée, on n'exprime la vérité du sensible qu'après coup, on ne fait de la qualité sensible qu'un attribut de l'idée. Mais c'est là une contradiction; car bien que simple attribut, c'est pourtant elle seule qui confère la vérité à la pensée : elle est donc à la fois le principal et le secondaire, à la fois l'essence et l'accident. Nous ne pouvons nous délivrer de cette contradiction qu'en faisant du réel et du sensible *le sujet de soi-même*; qu'en lui donnant une signification absolument autonome, divine, primordiale, et non une signification secondaire dérivée de l'idée.

32

Le réel *dans sa réalité*, le réel *en tant que réel*, c'est le réel objet (Object) du sens : le *sensible*. *Vérité*, *réalité*, *qualité sensible* sont une seule et même chose. Seul un être sensible est un être *vrai* et *réel*. Seuls *les sens* et non *la pensée pour elle-même* peuvent donner un *objet entendu dans son vrai sens*. *L'objet (Object) donné* avec la pensée ou *identique* à la pensée n'est qu'une *pensée*.

Il ne m'est donné d'objet (Object), d'objet (Object) réel, que s'il m'est donné un être agissant sur moi, que si mon auto-activité (supposé que je parte de la pensée) trouve dans l'activité d'un autre être *sa limite*, une résistance. Originellement le concept de l'objet (Object)

n'est rien d'autre que le concept d'un autre *moi* (c'est ainsi que l'enfant conçoit toutes choses comme des êtres doués de spontanéité et de liberté) : aussi le concept de l'*objet* (Object) en général est médiatisé par le concept du *moi objectif* qu'est le toi. Ce n'est pas au moi, mais au non-moi qui est en moi, pour parler la langue de Fichte, qu'est donné un objet (Object), c'est-à-dire un autre moi; car la représentation d'une activité *existant hors de moi*, c'est-à-dire d'une objectivité (Objectivität) ne peut se produire que si mon moi est métamorphosé en un toi, si je suis affecté. Mais seuls les sens font du moi un *non-moi.*

Le problème : comment des êtres, des substances autonomes distincts peuvent-ils agir l'un sur l'autre, par exemple le corps sur l'âme et le moi, est un problème caractéristique de la philosophie abstraite antérieure. Mais elle ne pouvait résoudre ce problème, puisqu'elle faisait abstraction du sensible; puisqu'elle tenait les substances qui devaient agir l'une sur l'autre pour des êtres abstraits, de purs êtres de l'entendement. Seul le sensible résout le mystère de l'action réciproque. Seuls les êtres sensibles agissent l'un sur l'autre. Je suis moi (pour moi) et en même temps toi (pour autrui). Mais je ne le suis qu'en qualité d'être sensible. L'entendement abstrait isole cependant sous la forme de substance, atome, moi, Dieu, cet être-pour-soi auquel il ne peut alors rattacher l'être-pour-autrui que d'une manière arbitraire; car seule la qualité sensible dont il fait abstraction fait la *nécessité* de cette liaison. Je pense sans lien et hors de tout lien ce que je pense sans le sensible. Comment puis-je alors penser le non-lié en même temps comme un lié ?

33

La philosophie nouvelle envisage et considère l'*être* tel qu'il est pour nous *qui sommes des êtres non seulement pensants*, mais encore *réellement existants* (donc *l'être comme objet* (Object) *de l'être*) comme *objet* (Object) *de soi-même*. L'être comme objet de l'être (et seul *cet*

être-*là* est l'être, lui seul mérite le nom d'être) c'est l'être des sens, de l'intuition, du sentiment et de l'amour. L'être est donc un *secret* de l'intuition, du sentiment et de l'amour.

C'est seulement dans le sentiment, c'est seulement dans l'amour, que le « ceci » (cette personne, cette chose), le singulier possède une valeur absolue, que le *fini* est l'*infini* : c'est en cela et en cela seulement que consistent la profondeur, la divinité et la vérité infinies de l'amour. C'est dans l'amour seul que le Dieu qui dénombre les cheveux d'une tête est vérité et réalité. Le Dieu chrétien n'est lui-même qu'une abstraction de l'amour humain. Il n'en est qu'une figure. Mais comme le « ceci » n'a de valeur absolue que dans l'amour, c'est aussi dans l'amour seul et non dans la pensée abstraite que se révèle le secret de l'être. L'amour est passion, et la passion seule est le critère de l'existence. Seul existe ce qui est réel ou possible *objet* (Object) de la *passion*. La pensée abstraite, vide de sentiment et de passion, supprime la *différence qui distingue l'être du non-être*, mais cette différence, insignifiante pour la pensée, est une réalité pour l'amour. Aimer ne veut rien dire d'autre que remarquer cette différence. Que quelque chose soit ou ne soit pas (peu importe l'objet) est parfaitement égal à celui qui n'aime rien. Mais de même que seule l'entremise de l'amour et du sentiment en général me donne l'être comme distinct du non-être, de même seule leur entremise me donne un objet (Object) comme distinct de moi. La douleur est une éclatante protestation contre l'identification du subjectif et de l'objectif (objectiven). L'amour souffre quand l'objet présent dans la représentation est *absent* dans la réalité. C'est le subjectif qui est ici l'objectif (Objectiv), la représentation qui est l'objet; mais cela ne doit justement pas être, c'est une contradiction, une non-vérité et un malheur : d'où l'exigence de la restauration du vrai rapport, où le subjectif et l'objectif (objective) ne sont pas identiques. Même la douleur organique exprime assez clairement cette différence. La douleur de la faim se réduit au fait que l'estomac ne

contient pas d'objet, qu'il est à lui-même son propre objet (Object), que les parois vides se pétrissent l'une l'autre au lieu de pétrir un aliment. C'est pourquoi les sentiments humains n'ont pas de signification empirique et anthropologique au sens de l'ancienne philosophie transcendante, mais une signification ontologique et *métaphysique* : les sentiments, et même les plus quotidiens, dissimulent les vérités les plus profondes et les plus hautes. C'est ainsi l'amour qui est la véritable preuve *ontologique* de l'existence d'un objet à l'extérieur de notre tête, et il n'existe pas d'autre preuve de l'être que l'amour, le sentiment en général. Seul existe ce dont l'*être* procure *joie*, le *non-être douleur*. La différence entre l'objet (Object) et le sujet, entre l'être et le non-être est une différence qui peut tout aussi bien réjouir que faire souffrir.

34

La *philosophie nouvelle* prend appui sur la *vérité de l'amour*, la *vérité du sentiment*. C'est dans l'amour, dans le sentiment en général que *chacun reconnaît la vérité de la philosophie nouvelle*. La philosophie nouvelle, considérée dans son rapport à son principe, n'est rien d'autre que *l'essence du sentiment élevée à la conscience : elle ne fait qu'affirmer dans la raison et avec elle ce que chaque homme* (à condition d'être un homme réel) *reconnaît dans son cœur*. Elle est le cœur élevé à l'entendement. Le cœur ne veut pas des objets et des êtres abstraits, métaphysiques ou théologiques : il veut des *objets* et des *êtres réels, sensibles*.

35

Alors que l'*ancienne* philosophie disait : *ce qui n'est pas pensé n'est pas*; la philosophie nouvelle dit au contraire : ce qui n'est pas aimé, *ce qui ne peut être aimé n'est pas*. Mais ce qui ne peut être aimé ne peut non plus être adoré. Seul ce qui peut être *objet* (Object) *de la religion* est objet de la philosophie.

De même qu'il en est le critère objectif (objectiv), l'amour est

aussi le critère subjectif de l'être, le critère de la vérité et de la réalité. *Quand il n'y a pas d'amour il n'y a pas non plus de vérité.* Et seul *est quelque chose celui qui aime quelque chose. Ne pas être* et *ne pas aimer* sont la même chose. Plus on existe, et plus on aime, et vice versa.

36

Alors que l'*ancienne philosophie* commençait par la proposition : *je suis un être abstrait, un être purement pensant, mon corps n'appartient pas à mon essence*; la philosophie *nouvelle* au contraire commence par la proposition : *je suis un être réel, un être sensible ; oui, mon corps dans sa totalité est mon moi, mon essence même.* C'est pourquoi l'ancienne philosophie pensait *dans une contradiction et un conflit continuels avec les sens* pour empêcher les représentations sensibles de souiller les concepts abstraits; le philosophe nouveau au contraire pense *en harmonie et en paix avec les sens.* L'ancienne philosophie admettait la vérité du sensible (et jusque dans le concept de Dieu qui inclut l'être en lui-même, car cet être devait malgré tout être en même temps un *être distinct de l'être pensé, un être extérieur à l'esprit et à la pensée, un être réellement objectif* (objectives), *c'est-à-dire sensible*), mais elle ne l'admettait que d'une manière *dissimulée*, purement *abstraite, inconsciente* et *involontaire*, uniquement parce qu'elle *ne pouvait pas faire autrement*; la philosophie *nouvelle* au contraire reconnaît la vérité du sensible *avec joie, consciemment* : elle est la philosophie *sincèrement sensible.*

37

La philosophie moderne cherchait quelque chose d'*immédiatement certain.* C'est pourquoi elle a rejeté la pensée dénuée de *principe* et de *fondement* de la scolastique, et fondé la philosophie sur la *conscience de soi*, c'est-à-dire elle a substitué à l'être *seulement pensé*, à Dieu, à l'être suprême et dernier de toute philosophie scolastique, l'être *pensant*, le *moi*, l'*esprit conscient de soi*; car le pensant est *infiniment*

plus proche du pensant, *plus présent et plus certain que le pensé.* Douteuse est l'existence de Dieu, douteux en général ce que je pense, mais il est indubitable que je suis, moi qui pense et doute. Mais la conscience de soi de la philosophie moderne n'en est pas moins elle-même seulement un *être pensé, médiatisé par l'abstraction, et donc douteux. Seul est indubitable et immédiatement certain l'objet* (Object) *des sens de l'intuition et du sentiment.*

38

Seul est *vrai* et *divin* ce qui *n'a pas besoin de preuve, ce qui est immédiatement certain par soi, qui parle pour soi et convainc immédiatement,* qui entraîne immédiatement l'affirmation de son existence, ce qui *est clair comme le jour.* Or seul le sensible est clair comme le jour. C'est seulement là où *le sensible commence* que *prennent fin tous les doutes et toutes les disputes.* Le secret du savoir *immédiat* est la *qualité sensible.*

Tout est médiatisé, dit la philosophie de Hegel. Mais une chose n'est vraie que si elle cesse d'être un médiatisé pour devenir un immédiat. Des époques historiques ne naissent donc que lorsque ce qui n'était auparavant que chose pensée et médiatisée devient objet d'une certitude immédiate et sensible : lorsque ce qui n'était auparavant que pensée devient *vérité.* C'est de la scolastique que de faire de la médiation une nécessité divine et un caractère essentiel de la vérité. Sa nécessité n'est qu'une nécessité *conditionnée*; elle n'est nécessaire que lorsqu'on a affaire à *une fausse présupposition* sous-jacente; lorsqu'une vérité, une théorie entrent en contradiction avec une théorie qui passe encore pour vraie, et qu'on respecte encore. La vérité qui *se médiatise* est la vérité encore *entachée de son contraire.* On commence par le contraire; mais ensuite on le supprime. Mais s'il faut le supprimer et le nier, pourquoi commencer par lui, au lieu de commencer immédiatement par sa négation ? Un exemple : Dieu en tant que Dieu est un être abstrait; il se particularise, se détermine,

se réalise dans le monde et dans l'homme; c'est ainsi qu'il est concret, c'est ainsi seulement que l'essence abstraite se trouve niée. Mais pourquoi donc ne pas commencer tout de suite par le concret ? Pourquoi donc ce qui doit sa certitude et sa garantie à soi-même ne serait-il pas supérieur à ce qui doit sa certitude à la nullité de son contraire ? Qui peut donc métamorphoser la médiation en nécessité, en loi de la vérité ? Celui-là seul qui est lui-même encore pris dans l'élément à nier, qui *continue à combattre et à lutter contre lui-même et n'est pas encore parfaitement accordé avec soi* : en un mot celui-là seul chez qui une vérité, loin d'être génie, c'est-à-dire l'affaire de l'homme tout entier, n'est encore que talent, l'affaire d'une faculté particulière, aussi éminente soit-elle. Le génie est le savoir immédiat et sensible. Le génie possède dans la chair et le sang ce que le talent ne possède que dans la tête; autrement dit ce qui reste un objet (Object) de la pensée pour le talent, est pour le génie un objet (Object) des sens.

39

L'ancienne philosophie absolue a rejeté *les sens* dans le domaine du *phénomène*, de la *finitude*; et cependant, ce qui *contredit cette thèse*, elle a fait de l'*absolu*, du *divin*, l'*objet de l'art*. Or, *l'objet de l'art* (médiatement dans les belles lettres, immédiatement dans les arts plastiques) est *objet de la vue, de l'ouïe et du toucher*. Mais alors ce n'est pas seulement *le fini, le phénomène* qui sont *objet des sens*, mais aussi l'essence vraie et divine : *les sens sont donc l'organe de l'absolu*. Si on l'entend et si on l'exprime correctement, la proposition : l'art « représente la vérité sous la forme sensible » veut dire : *l'art représente la vérité du sensible*.

40

Il en est de la *religion* comme de l'art. C'est l'*intuition sensible* et non la représentation qui est l'*essence de la religion chrétienne* : la forme et l'*organe de l'être suprême, de l'être divin*. Mais tenir l'intuition

sensible pour *l'organe de l'être divin et vrai, c'est exprimer et reconnaître que l'être divin est un être sensible, et que l'être sensible est l'être divin ; car il en est de l'objet (Object) comme du sujet.*

« Et le Verbe se fit chair, il habita parmi nous, et nous avons *vu* sa majesté. » Seule la postérité tient l'objet de la religion chrétienne pour un objet (Object) de la représentation et de l'imagination; mais on restaure l'intuition originelle. C'est au ciel que le Christ et Dieu sont objet (Object) de l'intuition *immédiate* et *sensible*; au ciel le Christ perd sa qualité *d'objet de la représentation et de la pensée*, et donc sa qualité *d'être spirituel* pour devenir ce qu'il est pour nous ici-bas : un *être sensible, palpable et visible.* Cette intuition qui est aussi bien le terme que le commencement constitue donc l'essence du Christianisme. C'est pourquoi, comme, en conséquence de l'abstraction du sensible qui est son principe, elle réduisait la qualité sensible à une simple détermination formelle, la philosophie spéculative a conçu l'art et la religion non dans la vraie lumière, dans la lumière de la réalité, mais dans le clair-obscur de la réflexion : l'art est Dieu *dans* la détermination formelle de l'intuition sensible, la religion est Dieu *dans* la détermination formelle de la représentation. Mais c'est ce que la réflexion prend pour une simple forme qui, dans la vérité, est justement l'être. Quand on adore Dieu *dans* le feu où il paraît, c'est en vérité le feu qu'on adore comme Dieu. Le Dieu qui réside dans le feu n'est rien d'autre que *l'essence* du feu qui frappe l'homme par ses effets et ses propriétés; le Dieu qui réside *dans l'homme* n'est rien d'autre que *l'essence de l'homme.* Et de même ce que l'art présente dans la forme du sensible n'est rien d'autre que *l'essence propre du sensible inséparable de cette forme.*

41

Les sens n'ont pas seulement pour objet des choses *extérieures. L'homme n'est donné à lui-même que par les sens :* il est objet pour lui-même en qualité d'objet des sens (Sinnesobject). L'identité du sujet et de

l'objet (Object) qui n'est *que pensée abstraite dans la conscience de soi, ne devient vérité et réalité* que dans *l'intuition sensible que l'homme a de l'homme.*

Nous sentons par contact non seulement des pierres et du bois, de la chair et des os; nous sentons par contact aussi des sentiments lorsque nous pressons les mains ou les lèvres d'un être sensible; les oreilles nous font percevoir non seulement le murmure de l'eau et le bruissement des feuilles, mais aussi la voix emplie d'âme de l'amour et de la sagesse; nous ne voyons pas seulement des surfaces réfléchissantes et des phantasmes colorés, nous regardons aussi au fond du regard de l'homme. C'est donc non seulement l'extérieur, qui est objet des sens, mais aussi *l'intérieur*, non seulement la chair, mais aussi *l'esprit*, non seulement la chose mais aussi le *moi.* C'est pourquoi tout est perceptible aux sens, sinon immédiatement, du moins médiatement; sinon aux sens vulgaires et bruts, du moins aux sens éduqués, sinon aux yeux de l'anatomiste ou du chimiste, du moins aux yeux du philosophe. Aussi est-ce à bon droit que l'empirisme tire des sens, l'origine de nos idées; il oublie seulement que le plus important et le plus essentiel des objets des sens humains c'est *l'homme lui-même*; il oublie que c'est seulement dans le regard dont l'homme pénètre l'homme que s'allume la lumière de la conscience et de l'intelligence. Aussi l'idéalisme a-t-il raison de rechercher l'origine des idées *dans* l'homme; mais tort lorsqu'il veut les déduire de l'homme isolé, fixé sous forme d'être existant pour soi, d'âme, en un mot quand il veut les déduire du moi privé d'un toi donné aux sens. C'est seulement de la communication, seulement de la conversation de l'homme avec l'homme, que naissent les idées. Ce n'est pas seul, mais à deux, que l'on parvient aux concepts et à la raison en général. Il faut deux hommes pour engendrer l'homme, l'homme spirituel comme l'homme physique : la communauté de l'homme avec l'homme est le principe et le critère premiers de la vérité et de l'universalité. Même la certitude de l'existence de choses extérieures

à moi passe pour moi par la certitude de l'existence d'un autre homme extérieur à moi. Je doute de ce que je suis seul à voir; seul est certain ce que l'autre voit lui aussi.

42

Les *différences* qui existent entre l'*essence* et l'*apparence*, le *principe* et la *conséquence*, la *substance* et l'*accident*, le *nécessaire* et le *contingent*, le *spéculatif* et l'*empirique* ne constituent pas deux *sphères* ou deux *mondes* : un monde *supra-sensible* auquel appartiendrait l'*essence*, et un monde *sensible* auquel appartiendrait l'*apparence*; ces différences relèvent *du domaine du sensible lui-même*.

Un exemple tiré des sciences de la nature. Dans le système botanique de Linné les premières classes sont définies par le nombre des étamines. Mais déjà dans la onzième classe, où l'on trouve de douze à vingt étamines, et plus encore dans la classe des vingt éléments mâles, et dans la classe des éléments mâles multiples, la détermination numérique ne joue aucun rôle; on ne compte plus. Nous avons ici sous les yeux, dans un seul et même domaine la différence entre une multiplicité déterminée et une multiplicité indéterminée, entre une multiplicité nécessaire et une multiplicité indifférente, entre une multiplicité rationnelle et une multiplicité irrationnelle. Nous n'avons donc pas besoin de *dépasser* l'ordre du sensible pour atteindre à *la limite* du pur *sensible*, du pur *empirique*, entendus *au sens de la philosophie absolue*; il nous suffit de *ne pas séparer l'entendement* des sens pour trouver *dans le sensible* le supra-sensible, c'est-à-dire l'esprit et la raison.

43

Le sensible *n'est pas l'immédiat de* la philosophie spéculative, c'est-à-dire l'élément *profane, à portée de main, dépourvu de pensée, et se comprenant de soi-même*. L'intuition immédiate et sensible est, au contraire, *postérieure* à la représentation et à l'imagination. L'intuition

humaine *primitive* n'est, elle-même, que *l'intuition de la représentation et de l'imagination.* La philosophie et la science en général ont donc pour tâche *non* de *s'éloigner* des choses *sensibles* et *réelles*, mais *d'aller à elles*, non de transformer les *objets* en *pensées* et en *représentations*, mais de rendre *visible* c'est-à-dire *objectif* ce que l'*œil ordinaire est incapable de voir.*

Les hommes commencent par voir les choses seulement *telles qu'elles leur apparaissent*, et non telles qu'elles sont; par voir dans les choses non pas elles-mêmes, mais seulement l'idée qu'ils s'en font, par projeter en elles leur propre essence, sans distinguer l'objet de sa représentation. La représentation est *plus proche* que l'intuition de l'homme sans culture, de l'homme subjectif; car l'intuition *l'arrache à lui-même*, tandis que la représentation *le laisse en lui-même.* Or, il en est de la pensée comme de la représentation. Les hommes se consacrent plus tôt et bien plus longuement aux choses célestes et divines qu'aux choses terrestres et humaines, c'est-à-dire bien plus longuement à *la traduction des choses en pensées qu'aux choses originales, qu'à la langue originelle.* C'est seulement récemment, dans les temps modernes, que l'humanité, comme jadis en Grèce après le prélude du monde onirique des Orientaux, est revenue à *l'intuition sensible*, à l'intuition *non falsifiée* et *objective* (objectiven) du sensible, c'est-à-dire du réel, et qu'elle est du même coup enfin parvenue à *elle-même*; car l'homme qui ne s'occupe que de l'essence de l'imagination ou de la pensée abstraite, loin d'être un être *réel* et véritablement humain, n'est lui-même qu'un être abstrait ou fantastique. La réalité de l'homme dépend seulement de la réalité de son objet. Ne rien *avoir*, c'est ne rien *être.*

44

L'*espace* et le *temps* ne sont pas de *simples formes phénoménales* : ils sont des *conditions de l'être*, des *formes de la raison, des lois aussi bien de l'être que de la pensée.* L'être-là (Dasein) est le premier être, la première

détermination. Je suis *ici* : telle est la première marque d'un être *réel* et *vivant*. L'index est le guide qui conduit du néant à l'être. L'ici est la première limite, la première séparation. Je suis ici, tu es là-bas; nous sommes extérieurs l'un à l'autre; c'est pourquoi nous pouvons être deux sans nous faire de tort; il y a suffisamment de place. Le soleil n'est pas là où est Mercure, ni Mercure où est Vénus, ni l'œil où est l'oreille, etc. Sans espace, il n'y a pas non plus de place pour un *système*. La *détermination locale* est la *première détermination de la raison*, sur laquelle repose toute autre détermination. C'est par la distinction des lieux (et l'espace implique immédiatement la distinction des lieux) que commence la nature organisante. C'est dans l'espace seul que s'oriente la raison. Où suis-je ? Telle est la question de la conscience qui s'éveille, la première question de la sagesse profane. La limitation dans l'espace et dans le temps est la première vertu, la différence de lieu est la première différence du bien-séant et du mal-séant que nous enseignions à l'enfant et à l'homme inculte. L'homme inculte ne se soucie pas du lieu : il fait n'importe quoi n'importe où, sans distinction; le fou également. Aussi les fous ne parviennent à la raison qu'en se reliant de nouveau à l'espace et au temps. Disposer des éléments distincts en des lieux distincts, séparer spatialement ce qui est séparé qualitativement, voilà la condition de toute économie, même de l'économie spirituelle. Ne pas mettre dans le texte ce qui doit se trouver en note, ne pas mettre au commencement ce qui ne concerne que la fin, bref, la distinction et la limitation spatiales font également partie de la sagesse de l'écrivain.

Et certes il est toujours question ici d'un lieu déterminé; mais on n'y considère aussi que la détermination locale. Et si je veux concevoir l'espace dans sa *réalité*, je ne puis isoler le lieu de l'espace. C'est seulement la question *où* ? qui fait surgir en moi le concept d'espace. Où ? est une question universelle, valable pour tout lieu sans distinction, mais ce « où ? » est cependant déterminé. Tout « où ? » possible est en même temps impliqué dans ce « où ? »-ci,

l'universalité de l'espace est donc en même temps impliquée dans la détermination du lieu; mais c'est justement pour cela que le concept universel de l'espace n'est un concept réel et concret qu'à condition d'être relié à la détermination du lieu. Hegel ne donne à l'espace, comme à la nature en général, qu'une détermination *négative*. Mais seul « être-ici » est positif. *Je ne suis pas là-bas puisque je suis ici* — ce « ne-pas-être-là-bas » n'est donc qu'une conséquence de « l'être-ici » positif riche de sens. Que « ici » ne soit pas « là-bas », qu'une chose soit à l'extérieur d'une autre, c'est là une limite de ta représentation seulement, mais non une limite en soi. C'est là une extériorité qui *doit exister*, et qui, loin de *contredire la raison*, lui *est conforme*. Or chez Hegel cette extériorité est une détermination négative, puisqu'elle est l'extériorité de ce qui *ne doit pas* être extérieur (car on tient le concept logique, comme identité absolue avec soi-même, pour la vérité) et l'espace est justement la *négation* de l'idée, de la raison, négation dans laquelle on ne peut alors réintroduire la raison, qu'à la condition de la *nier*. Mais loin que l'espace soit la négation de la raison, c'est au contraire dans l'espace qu'il faut faire place à l'idée et à la raison; l'espace est la première sphère de la raison. Sans extériorité spatiale, il n'y a pas non plus d'extériorité logique. Ou inversement, si nous voulons passer comme Hegel de la Logique à l'espace : sans la distinction, il n'y a pas non plus d'espace. On est obligé de réaliser sous la forme d'êtres distincts les distinctions qui existent dans la pensée; or c'est dans l'espace que des êtres distincts se séparent l'un de l'autre. C'est donc l'extériorité de l'existence spatiale seule qui représente la *vérité* des distinctions logiques. Mais on ne peut penser l'extériorité que dans la succession. La pensée réelle est pensée dans le temps et l'espace. La négation de l'espace et du temps (la durée) appartient toujours au domaine de l'espace et du temps eux-mêmes. Quand nous voulons économiser de l'espace et du temps, ce n'est jamais que pour *gagner* de l'*espace* et du *temps*.

45

Nous n'avons pas le droit de *penser les choses autrement* qu'elles sont dans leur *réalité. Il ne faut pas identifier dans la pensée ce qui est séparé dans la réalité.* C'est *le privilège de l'arbitraire théologique* que d'*excepter* la pensée, l'idée (le monde intelligible des néoplatoniciens) *des lois de la réalité. Les lois de la réalité* sont aussi *des lois de la pensée.*

46

L'*unité immédiate* de déterminations *contraires* n'est *possible* et *valable* que dans l'*abstraction.* Dans *la réalité,* les contraires sont toujours unis par un moyen terme seulement. Ce moyen-terme est l'*objet, sujet* des contraires.

Rien n'est donc plus facile que de montrer l'unité de prédicats contraires; il suffit de les abstraire de l'objet, c'est-à-dire de leur sujet. Avec l'objet disparaît la frontière qui sépare les contraires; ils perdent alors tout fondement et toute consistance, et coïncident donc immédiatement. Si je considère par exemple l'être seulement être, si je fais abstraction de toute détermination existante, alors j'ai naturellement : l'être = le néant. Seule la détermination constitue la distinction, la frontière entre l'être et le néant. Si je néglige *ce qui* est, que peut bien encore représenter ce simple « est » ? Mais ce qui vaut pour *cette* contradiction-*là* et son identité, vaut aussi pour l'identité de tous les autres contraires dans la philosophie spéculative.

47

L'unique terme capable d'*unir,* conformément à la réalité, des déterminations opposées ou contradictoires dans un seul et même être, c'est le *temps.*

C'est du moins le cas chez l'être vivant. C'est seulement ainsi que peut ici se produire, dans l'homme par exemple, cette contradiction qui fait de moi un être pleinement occupé et dominé, tantôt par telle détermination (tel sentiment ou telle intention) et tantôt

par telle autre détermination exactement opposée. C'est seulement quand une représentation ou une intention chasse l'autre, quand on ne parvient à se résoudre à aucune décision stable, quand l'âme se trouve dans une alternance continuelle d'états opposés, c'est seulement alors qu'elle est soumise au supplice infernal de la contradiction. Si je pouvais unir en moi dans le même temps les déterminations opposées, elles se neutraliseraient et s'estomperaient, comme les contraires du processus chimique, qui, présents dans le même temps, perdent leur différence au sein d'un produit neutre. Or, vouloir et être passionnément en cet instant ce que, dans l'instant suivant, je refuserai, avec la même énergie, de vouloir et d'être, passer de la position à la négation et vice versa, être affecté par les deux contraires, mais de telle sorte que *chacun exclue l'autre*, et donc par chacun d'eux dans sa détermination pleine et sa rigueur, c'est là justement ce qui constitue la douleur de la contradiction.

48

On ne peut figurer le réel dans la pensée qu'en nombres fractionnaires, et non pas en nombres entiers. Cette différence est une différence *normale* : elle repose sur la nature de la pensée, dont l'universalité constitue l'essence, à la différence de la réalité, dont l'essence est l'individualité. Or on ne peut empêcher cette différence de provoquer une contradiction *formelle* entre le *pensé* et le *réel*, que si la pensée, au lieu de *progresser en ligne droite, en identité avec elle-même, se laisse interrompre par l'intuition sensible*. Seule la pensée qui se *détermine* et se *rectifie* au moyen de l'*intuition sensible* est pensée *réelle* et *objective* (objectives), pensée de la *vérité objective* (objectiver).

Ce qu'il faut savoir par-dessus tout, c'est que la pensée absolue, c'est-à-dire la pensée isolée, coupée de la sensibilité, ne parvient pas à dépasser *l'identité formelle, l'identité de la pensée avec elle-même ;* car bien qu'on détermine la pensée ou le concept comme l'unité de déterminations opposées, ces déterminations ne sont malgré

tout elles-mêmes que des abstractions, des déterminations de pensée : elles ne sont jamais que des identités de la pensée avec elle-même, que des doubles de l'identité dont on est parti comme de la vérité absolue. L'autre, que l'idée pose en face d'elle-même, n'est, comme c'est elle qui le pose, ni véritablement, ni realiter distinct d'elle, n'est pas affranchi de l'idée, sinon tout au plus *pro forma*, pour la forme, pour prouver sa condescendance; car cet *autre* de l'idée est *une nouvelle édition de l'idée*, à ceci près qu'il n'est pas encore dans la forme de l'idée, pas encore posé ni réalisé comme idée. Ainsi la simple pensée *pour soi* ne parvient *à elle seule* à *aucun élément distinct d'elle ou opposé à elle qui soit positif*, et pour cela même elle ne possède d'autre critère de la vérité que la non-contradiction au regard de l'idée et de la pensée, donc un critère purement formel et subjectif, qui ne décide pas si la vérité pensée est aussi une vérité réelle. L'unique critère qui peut en décider est l'*intuition*. On doit toujours entendre aussi son adversaire. Or c'est justement l'intuition sensible qui est la *partie adverse* de la pensée. L'intuition prend les choses dans un sens *large*, la pensée dans le sens *le plus étroit*; l'intuition laisse les choses dans *leur liberté illimitée*, la pensée leur donne *des lois*, mais celles-ci sont trop souvent *despotiques*; l'intuition *illumine* l'esprit, mais ne *détermine* ni ne *décide* rien; la pensée *détermine*, mais *limite* aussi souvent l'esprit; l'intuition pour soi n'a pas de *principes*, la pensée pour soi pas de *vie*; la *règle* est *l'affaire de la pensée*, l'*exception* à la règle est l'affaire de l'intuition. Aussi, de même que seule l'intuition déterminée par la pensée est la vraie intuition, de même inversement seule la pensée *élargie* et *ouverte* par l'intuition est la vraie pensée, la pensée conforme à l'essence de la réalité. La pensée identique à soi et ininterrompue, fait, en *contradiction* avec la *réalité* du monde, *tourner* le monde autour d'elle, alors que la pensée *interrompue* par l'observation de la non-uniformité de mouvement, donc par l'*anomalie* de l'intuition, transforme, conformément à la vérité, ce cercle en une *ellipse*. Le *cercle* est le symbole et le blason de la

philosophie spéculative, de la pensée qui *ne* prend appui *que sur soi-même* : la philosophie de Hegel elle aussi est, on le sait, un cercle de cercles, bien qu'à propos des planètes, et contrainte à cela par la seule empirie, elle explique l'orbite circulaire comme « la trajectoire d'un mouvement *uniforme* »; l'ellipse au contraire est le symbole et le blason de la philosophie *sensible*, de la pensée qui prend appui sur l'*intuition*.

49

Les déterminations qui procurent une connaissance *réelle* ne sont jamais que celles qui déterminent *l'objet par l'objet même* (par ses déterminations *propres*, *individuelles*) : elles ne sont donc pas *universelles* comme les déterminations *logico-métaphysiques*, qui, s'étendant à tous les objets sans distinction, *ne déterminent aucun objet*.

C'est pourquoi Hegel a eu parfaitement raison de faire passer les déterminations logico-métaphysiques de l'état de déterminations d'objets à l'état de déterminations autonomes, d'autodéterminations du concept; de l'état de prédicats, qu'elles avaient dans l'ancienne métaphysique, à l'état de sujets, et de donner par ce moyen à la métaphysique ou logique la signification du savoir divin qui se suffit à soi. Mais c'est une contradiction de transformer ensuite, malgré tout, dans les sciences concrètes comme dans l'ancienne métaphysique ces fantômes logico-métaphysiques en déterminations des choses réelles, ce qui n'est naturellement possible qu'à la condition ou bien de toujours attacher des déterminations concrètes, tirées de l'objet même et donc justes, aux déterminations logico-métaphysiques, ou bien de réduire l'objet à des déterminations totalement *abstraites*, où il n'est absolument *plus possible de le reconnaître*.

50

Seul un être *réel* et *total* peut avoir pour objet le *réel* dans sa *réalité et sa totalité*, qui constitue l'objet de la philosophie *nouvelle*. C'est pourquoi la philosophie nouvelle prend pour *principe de*

connaissance et pour *sujet, non pas le moi*, ni *l'esprit absolu*, c'est-à-dire abstrait, ni en un mot *la seule raison pour soi*, mais l'*être réel et total de l'homme. Seul l'homme est la réalité et le sujet de la raison. C'est l'homme* qui pense, et non le moi ou la raison. La philosophie nouvelle prend donc appui non sur la divinité ou la vérité de la seule raison pour soi, mais sur *la divinité ou vérité de l'homme total.* Autrement dit : elle prend bien appui sur la raison, mais sur la raison qui a l'*être humain* pour essence; elle prend donc appui non pas sur une raison sans *être, couleur ni nom*, mais sur la raison *imprégnée du sang de l'homme.* Aussi, alors que l'ancienne philosophie disait : *seul le rationnel est le vrai et le réel*, la philosophie nouvelle dit au contraire : *seul l'humain est le vrai et le réel*; car seul l'humain est le rationnel; l'homme est la norme de la raison.

51

L'unité de la pensée et de l'être n'a de *sens* et de *vérité* que si l'on conçoit *l'homme* comme le *principe et le sujet de cette unité. Seul un être réel* connaît *des choses réelles*; c'est à la seule condition d'être *non pas sujet pour soi*, mais *prédicat* d'un être *réel*, que *la pensée* elle non plus *n'est pas séparée de l'être.* Alors l'unité de la pensée et de l'être n'est pas *cette unité formelle* où l'être s'ajoute comme une *précision à la pensée en et pour soi*; elle ne dépend que de l'*objet*, du *contenu* de la pensée.

De tout ceci résulte l'impératif catégorique suivant. Pour philosopher, ne sépare pas le philosophe de l'homme; sois seulement un *homme qui pense*; ne pense pas *en tant que penseur*, c'est-à-dire au sein d'une faculté *arrachée* à la *totalité* de l'être humain réel, et *isolée pour soi*; pense en tant qu'être *vivant* et *réel*, exposé aux vagues vivifiantes et rafraîchissantes de l'océan du monde; pense *dans* l'existence, pense *dans* le monde comme membre du monde, et non dans le vide de l'abstraction, comme monade isolée, comme monarque absolu, comme un Dieu indifférent exilé hors du monde, pense ainsi

et tu peux être sûr que tes pensées seront des unités d'être et de pensée. Comment, si elle est l'activité d'un être réel, la pensée pourrait-elle ne pas saisir les choses et les êtres réels ? Ce n'est que lorsqu'on sépare la pensée de l'homme, et la fixe pour elle-même, que surgissent ces questions embarrassantes, stériles et, de ce point de vue, insolubles : comment la pensée accède-t-elle à l'être et à l'objet (Object) ? Car, dès qu'on la fixe *pour elle-même*, dès qu'on la pose *à l'extérieur de l'homme*, la pensée se trouve privée de tout lien et de tout rapport au monde. Tu ne peux t'élever jusqu'à l'objet (Object), qu'à la condition de t'abaisser jusqu'à faire de toi l'objet (Object) d'un tiers. Tu ne peux penser que parce qu'*on peut penser tes propres pensées elles-mêmes*, et celles-ci ne sont vraies que si elles peuvent surmonter l'épreuve de l'objectivité (Objectivität), que si *à l'extérieur de toi* autrui, qui les a pour objet (Object), les reconnaît aussi. Tu ne vois qu'en tant qu'être lui-même visible, tu ne sens par contact qu'en tant qu'être lui-même tangible. Le monde n'est grand ouvert que pour une tête ouverte, et seuls *les sens* sont *les ouvertures de la tête*. Or la pensée isolée pour elle-même, *renfermée en elle-même*, la pensée *sans les sens*, *sans l'homme*, la pensée *extérieure* à l'homme, est ce *sujet absolu*, qui ne peut ni ne *doit* être l'objet (Object) d'un tiers, et qui, pour cette raison même, *ne trouve jamais*, *au grand jamais*, en dépit de tous ses efforts, *le moyen d'atteindre l'objet* (Object) *et l'être*; elle n'en est pas plus capable qu'une tête, séparée de son tronc, n'est capable de trouver le moyen de prendre un objet, car il lui manque les moyens, les organes de la préhension.

52

La philosophie nouvelle est la résolution *complète*, *absolue*, *non contradictoire de la théologie en anthropologie*; car elle en est la résolution non seulement, comme l'était l'ancienne philosophie, dans la raison, mais aussi *dans le cœur*, bref *dans l'être total et réel* de l'homme. Elle n'est sous ce rapport que le *résultat nécessaire* de l'ancienne philoso-

phie — (car dès qu'il est résolu dans l'entendement, tout problème finit nécessairement par se résoudre aussi *dans la vie*, dans le *cœur* et le *sang* de l'homme), mais en même temps elle en est, et elle seule, la *vérité*, mais comme vérité *nouvelle* et *autonome*; car seule est vérité *la vérité faite chair et sang*. L'ancienne philosophie retombait *nécessairement* dans la théologie : ce qu'on supprime dans le seul entendement, dans le seul concept, possède encore *un contraire dans le cœur*; la philosophie nouvelle, au contraire, ne peut plus retomber dans cette faute : ce qui est mort deux fois, de corps et d'âme, ne peut même plus revenir comme fantôme.

53

Ce n'est aucunement la seule pensée qui distingue l'homme de l'animal. C'est, au contraire, son être total qui le distingue de l'animal. Sans doute, l'être qui ne pense pas *n'*est *pas* homme; non que la pensée soit la cause de l'être humain, mais pour cette seule raison qu'elle est *une conséquence et une propriété nécessaires* de l'être humain.

Aussi n'avons-nous pas ici non plus besoin de sortir du domaine du sensible pour reconnaître dans l'homme un être supérieur aux animaux. L'homme n'est pas un être particulier, comme l'animal, mais un être *universel*, qui pour cette raison n'est pas un être limité et captif, mais un être non limité et libre; car on ne peut dissocier l'universalité, la non-limitation et la liberté. Et cette liberté ne réside pas plus disons dans une faculté *particulière*, la *volonté*, que cette universalité ne réside dans une disposition particulière de la *faculté de penser*, dans la raison; cette liberté et cette universalité s'étendent à son être *total*. Sans doute les sens animaux sont plus perçants que les sens humains, mais seulement à l'égard de choses déterminées, nécessairement liées aux besoins de l'animal, et c'est justement cette détermination, cette limitation exclusive à des objets précis qui les rend plus perçants. L'homme n'a pas le flair d'un chien de chasse, ni celui d'un corbeau; mais c'est uniquement que son odorat peut

embrasser toutes les différentes espèces d'odeurs, et qu'il est libre et indifférent à l'égard d'odeurs particulières. Or le sens qui s'élève au-dessus des bornes de la particularité et de sa soumission au besoin, s'élève à une signification et une dignité *autonomes*, *théoriques* : un sens *universel* est *entendement*, une sensibilité *universelle* est *spiritualité*. Même les sens les plus bas, l'odorat et le goût peuvent atteindre dans l'homme à la dignité d'actes spirituels et scientifiques. L'odeur et le goût des choses sont objet des sciences de la nature. Même *l'estomac* de l'homme, dans tout le mépris dont nous l'accablons, n'est pas un être animal, mais un être *humain*, parce qu'il est universel, et ne se borne pas à des aliments d'espèces déterminées. C'est justement pourquoi l'homme échappe à la rage gloutonne qui jette la bête sur sa proie. Conserve à l'homme sa tête, mais donne lui l'estomac d'un loup ou d'un cheval : il cesse à coup sûr d'être un homme. Un estomac borné ne s'entend qu'avec une sensibilité bornée, autrement dit animale. C'est pourquoi s'il veut entretenir avec lui des rapports moraux et rationnels, l'homme doit traiter son estomac non comme un être bestial, mais comme un être humain. Arrêter l'humanité au seuil de l'estomac, c'est rejeter l'estomac dans la classe des animaux, c'est autoriser l'homme à manger comme une bête.

54

La philosophie nouvelle *fait de l'homme joint à la nature* (comme base de l'homme) *l'objet unique, universel et suprême* de la philosophie, et donc de *l'anthropologie jointe à la physiologie, la science universelle.*

55

L'art, la religion, la philosophie ou la science ne sont que les phénomènes ou les révélations de l'*être humain vrai.* Seul est homme, homme accompli et vrai, celui qui possède le sens *esthétique* ou *artistique*, *religieux* ou *moral*, et *philosophique* ou *scientifique* : seul est absolument homme celui qui n'exclut de soi rien d'*essentiellement humain. Homo*

sum, humani nihil a me alienum puto : cette phrase, prise dans sa *signification la plus universelle et la plus haute*, est la *devise* de la philosophie nouvelle.

56

La *philosophie de l'identité absolue a complètement bouleversé le point de vue de la vérité. Le point de vue naturel* de l'homme, le point de vue de *la distinction en je et en tu, en sujet et objet* (Object), *est le point de vue* vrai et absolu, et par suite aussi *le point de vue de la philosophie.*

57

L'unité, conforme à la vérité, de la tête et du cœur, loin de se réduire à l'extinction ou à l'étouffement de leur différence, consiste au contraire dans le fait que l'*objet essentiel du cœur* est aussi *l'objet essentiel* de la tête, elle consiste donc seulement dans l'identité d'*objet.* La philosophie nouvelle, en faisant de l'objet essentiel et suprême du cœur : l'homme, également l'objet dernier et suprême de l'entendement, fonde une unité rationnelle de la tête et du cœur, de la pensée et de la vie.

58

La vérité n'existe pas dans la pensée, dans le savoir pour eux-mêmes. *La vérité n'est que la totalité de la vie et de l'essence humaines.*

59

L'homme *pour soi* ne possède en lui *l'essence* de l'homme *ni au titre d'être moral, ni au titre d'être pensant.* L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans *l'unité de l'homme avec l'homme*, unité qui ne repose que sur *la réalité de la distinction du moi et du toi.*

60

La *solitude* est *finitude* et *limitation*, la *communauté* est *liberté* et *infinité.* L'homme *pour soi* est un homme (au sens courant). L'homme avec l'homme, *l'unité du moi et du toi*, c'est Dieu.

61

Le philosophe absolu disait, ou du moins pensait de lui, en tant que *penseur* naturellement, et non en tant qu'homme : *la vérité, c'est moi*, à la manière de *l'état c'est moi* du monarque absolu, et de *l'être c'est moi* du Dieu absolu. Le philosophe humain dit au contraire : *même dans la pensée, même en tant que philosophe, je suis un homme uni aux hommes.*

62

La vraie dialectique n'est pas un monologue intérieur du penseur solitaire, elle est un dialogue entre moi et toi.

63

La trinité était le mystère suprême, le cœur de la philosophie et de la religion absolues. Or, son secret est, comme on l'a prouvé historiquement et philosophiquement dans *L'Essence du Christianisme*, le secret de la vie commune et sociale, le secret de *la nécessité du toi* pour le *moi*, il consiste dans cette vérité : qu'*aucun être* (qu'il soit ou se nomme homme ou Dieu ou esprit ou moi) *n'est pour soi seul un être vrai, parfait et absolu* et que seule la *liaison, l'unité* d'êtres de même essence constitue la *vérité* et la *perfection.* Le principe suprême et dernier de la philosophie est donc *l'unité de l'homme avec l'homme.* Toutes les relations fondamentales (les principes des différentes sciences) ne sont que des *espèces et des modes différents de cette unité.*

64

L'ancienne philosophie dispose d'une *vérité double* : la vérité *pour elle-même*, qui ne se souciait pas de l'homme (la philosophie), et la vérité *pour l'homme* (la religion). La philosophie nouvelle au contraire est, en tant que philosophie de l'homme, essentiellement aussi *la philosophie pour l'homme* : sans porter par là préjudice à la dignité et à l'indépendance de la théorie, et même dans l'accord le plus intime

avec elle, elle possède essentiellement une tendance *pratique*, et pratique au sens le plus élevé; elle prend la place de la religion; elle a en elle l'*essence* de la religion, elle est en vérité *elle-même religion*.

65

Les tentatives de réforme qui ont eu lieu jusqu'ici en philosophie se distinguent plus ou moins de l'ancienne philosophie *selon l'espèce* seule, mais non *selon le genre*. Pour qu'il existe une philosophie vraiment nouvelle, c'est-à-dire indépendante et qui réponde au besoin de l'humanité et de l'avenir, il est absolument indispensable qu'elle se distingue de l'ancienne philosophie *selon l'essence*.

VI

PRÉFACE A LA DEUXIÈME ÉDITION DE « L'ESSENCE DU CHRISTIANISME » (1843)

Je n'ai pas été le moins du monde surpris des jugements niais et perfides qu'on a portés sur ce livre depuis la parution de sa première édition : je n'en attendais pas d'autres, et je ne pouvais convenablement et raisonnablement en attendre d'autres. Ce livre m'a brouillé avec Dieu et avec le monde. J'ai eu *l'impudence scélérate* de dire, dès l'avant-propos, que « le Christianisme, lui aussi, avait eu son *époque classique*, et que seul le vrai, le grand et le classique *méritait d'être pensé*, tandis que le non-vrai, le mesquin et le non-classique relevait du tribunal de la satire ou du comique, qu'en conséquence j'avais dû, pour faire du Christianisme un objet *digne d'être pensé*, négliger le Christianisme du monde moderne, ce Christianisme dissolu, sans caractère, confortable, littéraire, précieux et épicurien, pour me transporter dans des temps où la fiancée du Christ était encore une chaste vierge immaculée, qui n'avait pas encore mêlé les roses et les myrtes de la Vénus païenne à la couronne d'épines de son époux céleste, où, pauvre sans doute en trésors terrestres, elle débordait de richesse et de bonheur dans la jouissance des mystères d'un amour surnaturel ». J'ai donc eu l'insolence scélérate de tirer des ténèbres du passé pour le ramener au jour, le vrai Christia-

nisme, maquillé et renié par les pseudo-Chrétiens modernes, non dans l'intention louable et raisonnable d'y montrer le *non plus ultra* de l'esprit et du cœur humains, certes non ! mais dans l'intention contraire, dans l'intention aussi *folle* que *diabolique*, de le réduire à un principe plus élevé et plus général, et par l'effet de cette scélérate insolence je suis devenu à bon droit et à juste titre la malédiction des Chrétiens modernes et tout particulièrement des théologiens. J'ai attaqué la philosophie *spéculative* à son point le plus sensible, à son véritable *point d'honneur*, en détruisant impitoyablement l'entente apparente qu'elle avait aménagée entre elle et la religion, en démontrant qu'elle avait dû dépouiller la religion de son contenu vrai et essentiel pour la mettre d'accord avec elle; mais en même temps j'ai soumis la philosophie dite *positive*, elle aussi, à un éclairage mortellement dangereux, en montrant que c'est *l'homme* qui est le *modèle original* de son idole, que la chair et le sang appartiennent par essence à la personnalité : en somme mon livre extraordinaire a été un violent coup porté à la figure des philosophes professionnels ordinaires. Bien plus, l'explication *au dernier degré apolitique*, mais hélas intellectuellement et moralement nécessaire, que j'ai donnée de l'essence obscure de la religion, m'a fait encourir même la disgrâce des politiques, aussi bien de *ces* politiques qui considèrent la religion comme le plus politique des moyens d'asservissement et d'oppression de l'homme, que de ceux qui tiennent la religion pour la chose la plus insignifiante du monde au point de vue politique, et qui, bien qu'amis des lumières et de la liberté dans le domaine de l'industrie et de la politique, n'hésitent pas à s'en montrer les ennemis dans le domaine de la religion. J'ai enfin, par cette intransigeance de langage qui me fait appeler chaque chose par son nom, porté un coup affreux et inexcusable à *l'étiquette* de ce temps.

Et de fait le ton de la « *bonne* société », le ton neutre et sans passion des illusions et des fausses vérités conventionnelles, est le ton dominant, le ton normal de ce temps, le ton sur lequel on doit obliga-

toirement traiter et discuter, non seulement les questions véritablement politiques, ce qui va sans dire, mais aussi les questions religieuses et scientifiques, et entre autres aussi les maux de notre époque. *C'est le faux-semblant qui est l'essence de ce temps* : faux-semblant notre politique, faux-semblant notre religion, faux-semblant notre science. Aujourd'hui celui qui dit la vérité est un *impertinent*, un « mal élevé », et qui est « mal élevé » est *immoral*. La *vérité* dans notre temps c'est *l'immoralité*. Mais ce qui est moral, que dis-je, autorisé et honoré, c'est *l'hypocrite* négation du Christianisme faisant semblant d'en être l'affirmation; au contraire, ce qui est immoral et honni, c'est la négation véritable, la négation *morale* du Christianisme, la négation qui s'exprime comme *négation*. Ce qui est moral, c'est de *jouer arbitrairement* avec le Christianisme, d'abandonner *réellement* un article fondamental de la foi chrétienne, tout en *faisant semblant* de laisser l'autre debout, car, comme le disait déjà Luther (1), c'est renverser tous les articles de la foi, du moins dans le principe, que d'en renverser un seul; au contraire ce qui est immoral, c'est *le sérieux de la liberté* que le Christianisme tire de sa *nécessité interne*, ce qui est moral, c'est la *demi-mesure balourde*, mais ce qui est immoral, c'est *la totalité certaine et sûre de soi*, ce qui est moral, c'est la *contradiction crapuleuse*, mais ce qui est immoral, c'est *la rigueur des conséquences*, ce qui est moral, c'est la *médiocrité*, parce qu'elle s'arrête à *mi-chemin* de tout et ne va jamais au *fond* des choses, mais ce qui est immoral c'est le *génie*, parce qu'il fait *place nette*, parce qu'il *épuise* son sujet : en un mot, seul le *mensonge* est moral, parce qu'il cache et dissimule

(1) Sur ce point aussi, Luther s'exprime donc en ces termes : « *C'est clair et net : ou la foi est totale et entière, ou il n'y a pas de foi.* L'Esprit Saint ne souffre pas qu'on le divise et le découpe, et que d'une part de lui on fasse l'objet d'un enseignement et d'une foi véridiques, et de l'autre part, l'objet d'un enseignement et d'une foi faux... Une cloche fêlée en un seul point ne tinte plus : la cloche entière ne vaut rien. » Que c'est donc vrai ! Et comme le son de la cloche de la foi moderne heurte le sens musical ! Mais aussi, il faut bien le dire, comme cette cloche est fêlée !

le mal de la vérité, ou, ce qui revient aujourd'hui au même, la vérité du mal.

Mais à notre époque la vérité n'est pas seulement immoralité, la vérité est aussi *absence d'esprit scientifique* : la vérité est la frontière de la science. La liberté de la science allemande s'étend *jusqu'à la vérité* dans le même sens où la liberté de la navigation allemande sur le Rhin s'étend *jusqu'à la mer*. Quand la science atteint la vérité, devient vérité, elle cesse d'être science, pour devenir un *objet de la police* : la police est la frontière qui sépare la vérité de la science. La vérité, c'est l'homme, et non la raison *in abstracto*, c'est la vie, et non la pensée qui reste sur le papier, et y trouve son existence pleine et adéquate. Aussi les vérités qui passent immédiatement de la plume dans le sang, de la raison dans l'homme, ne sont plus des vérités scientifiques. La science n'est essentiellement qu'un jouet inoffensif, certes, mais aussi inutile, de la raison paresseuse; la science, ce n'est qu'une activité qui traite de choses sans intérêt pour la vie et pour l'homme, ou bien, si jamais elle aborde des sujets de quelque intérêt, c'est encore une activité tellement insignifiante et oiseuse qu'*aucun homme* ne s'en soucie. Etre perplexe d'esprit, inerte de cœur, dépourvu de vérité et d'opinion, bref n'avoir pas de caractère, voilà donc de nos jours les qualités indispensables d'un savant authentique, recommandable et orthodoxe — du moins d'un savant que sa science met nécessairement en rapport avec les problèmes épineux de ce temps. Mais un savant qui possède, lui, un sens incorruptible de la vérité, et un caractère décidé, et qui, pour cette raison même, sait frapper juste, saisir le mal à la racine, et provoquer irrésistiblement le moment de la crise et de la décision, ce savant-là *n'est plus* un savant, jamais de la vie ! c'est un *Hérostrate*. Alors vivement qu'on l'envoie à la potence, ou à tout le moins au pilori ! Oui, au pilori, uniquement; car, comme elle est une mort proclamée au grand jour et indéniable, la mort par pendaison est, en vertu des principes exprès du « Droit d'état *chrétien* » de nos jours, une mort non politique et *non chrétienne*,

alors que la mort au pilori, elle, est une mort hautement politique et chrétienne, puisqu'elle est une mort sournoise et hypocrite : une mort qui *n'a pas l'air* d'être une mort. Car c'est le faux-semblant, le pur faux-semblant qui est l'essence de ce temps sur tous les sujets tant soit peu délicats.

Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que le temps du Christianisme tout apparent, illusoire et fanfaron ait accueilli d'un tel scandale *L'Essence du Christianisme*. Le Christianisme est à ce point déchu de la vérité et de la pratique, que même les représentants officiels et doctes du Christianisme, les théologiens, ne savent ou du moins ne veulent plus savoir *ce qu'est* le Christianisme. Il suffit, pour s'en convaincre *de ses propres yeux*, de comparer les reproches que m'ont adressés les théologiens, par exemple à propos de la foi, du miracle, de la providence, de la nullité du monde, avec les témoignages historiques que je produis dans mon livre, et précisément dans cette seconde édition, où j'ai, pour cette raison justement, multiplié considérablement les références, et l'on reconnaîtra que *ce n'est pas moi*, mais le Christianisme en personne, qu'atteignent ces mêmes reproches, et que leur « indignation » à l'égard de mon livre n'est qu'indignation à l'égard du vrai contenu de la religion chrétienne, qui est devenu tout à fait étranger à leur entendement. Non ! Il n'est pas étonnant qu'en un temps qui (certainement par ennui, d'ailleurs) a attisé avec un acharnement affecté l'opposition surannée et aujourd'hui si mesquine hélas ! entre le protestantisme et le catholicisme (opposition naguère encore dépassée par Pierre et Paul), et qui n'a pas rougi de tenir pour une affaire sérieuse et de la plus haute importance la querelle des mariages mixtes, un ouvrage qui, sur la base de documents historiques, prouve que ce n'est pas seulement le mariage mixte, le mariage entre croyants et incroyants, mais le mariage en général qui contredit le *vrai* Christianisme, que le *vrai* Chrétien (mais n'est-ce pas le devoir des « autorités chrétiennes », des pasteurs chrétiens, et des éducateurs chrétiens, de

veiller à ce que nous soyons de vrais chrétiens ?) ne connaît d'autre procréation que la procréation dans l'Esprit Saint, la conversion, le peuplement du ciel, et non le peuplement de la terre — non ! il n'est pas étonnant qu'en un temps pareil un pareil livre soit un anachronisme révoltant.

Mais c'est précisément parce qu'il n'y a rien là d'étonnant, que les clameurs poussées au sujet de mon livre et contre lui ne m'ont pas le moins du monde fait perdre le fil de mes idées. Au contraire, j'ai soumis à nouveau mon livre à la plus rigoureuse des critiques tant historique que philosophique, je l'ai débarrassé autant que possible de ses insuffisances formelles, et je l'ai enrichi de nouveaux développements, éclaircissements et témoignages historiques, de témoignages absolument décisifs et irréfutables. Maintenant que je coupe et soutiens l'argumentation de mon analyse, et souvent pas à pas, de références historiques, j'espère bien que l'on se convaincra, si l'on *n'est pas complètement aveugle*, et que l'on avouera, même à contre-cœur, que mon livre traduit fidèlement et correctement en bon français intelligible la langue des images orientales de la religion chrétienne. J'ajouterai : mon livre ne veut rien être d'autre qu'*une traduction qui rende fidèlement le sens*, ou, pour parler sans image, une analyse *empirique ou historico-philosophique*, une solution de l'énigme de la religion chrétienne. Les propositions générales, par lesquelles j'anticipe dans l'introduction, ne sont pas des propositions *a priori*, inventées par moi, elles ne sont pas des produits de la spéculation; elles résultent de l'analyse de la religion et lui sont postérieures, elles ne sont, comme en général les pensées fondamentales de mon livre, que des manifestations effectives de l'essence humaine, c'est-à-dire de l'essence et de la conscience religieuses de l'homme, mais converties en pensées, c'est-à-dire conçues sous la forme d'expressions universelles, et par là rendues intelligibles. Les pensées de mon livre ne sont que des conclusions, des *conséquences* tirées de prémisses, qui elles-mêmes *ne sont pas* à nouveau *des pensées*, mais au contraire

des faits *objectifs*, soit *vivants*, soit *historiques*, qui, vu leur *massive existence en grand in-folio*, ne pouvaient trouver place dans ma tête. Je rejette de façon absolument radicale la spéculation *absolue*, *immatérielle*, qui se complaît *en elle-même*, la spéculation qui tire sa matière *d'elle-même*. Il y a un monde entre moi et ces philosophes qui s'arrachent *les yeux* de la tête pour pouvoir d'autant mieux penser; j'ai besoin des sens pour penser, et avant tout des yeux, je fonde mes pensées sur des *réalités* que nous ne pouvons jamais nous approprier que par le moyen de l'activité sensible, je n'engendre pas l'objet à partir de la pensée, mais à l'inverse la pensée *à partir de l'objet* : seul est *objet* ce qui existe *à l'extérieur de la tête*. Si je suis *idéaliste*, c'est seulement dans le domaine de la philosophie *pratique*, autrement dit je n'y constitue pas en limites de l'humanité et de l'avenir les limites du présent et du passé, je crois au contraire dur comme fer que bien des choses, parfaitement, bien des choses qui passent aujourd'hui aux yeux des praticiens myopes et timorés pour des rêves, pour des idées à jamais irréalisables, pour de pures chimères, existeront demain dans la plénitude de la réalité, demain c'est-à-dire dans le siècle à venir (ce qui est siècles pour l'homme isolé n'est que jours pour l'humanité et sa vie). Bref : l'idée n'est pour moi que la foi dans l'avenir historique, dans la victoire de la vérité et de la vertu, elle a pour moi une signification exclusivement *politique* et *morale*; mais dans le domaine de la philosophie théorique proprement dite, tout au contraire de la philosophie de Hegel où c'est l'inverse qui a lieu, seuls le réalisme, le matérialisme au sens que j'ai indiqué, sont valables à mes yeux. Le principe de la philosophie spéculative antérieure : « Je porte sur moi-même tout ce qui est mien », cette formule des anciens, je ne puis malheureusement pas me l'appliquer. J'ai tant de choses *hors de moi*, que je ne puis transporter avec moi dans la poche ou dans la tête, mais que je mets pourtant à mon *propre* compte, non comme homme (il n'en est pas ici question), mais comme philosophe.

Je ne suis qu'un *naturaliste spirituel*, mais sans instruments ni *moyens matériels*, le naturaliste est impuissant. C'est à ce titre (naturaliste spirituel) que j'ai donc écrit ce livre, qui ne contient ainsi rien d'autre que le principe, mais le principe déjà confirmé pratiquement, illustré, développé et poussé jusqu'au bout sur un exemple concret particulier (objet de portée universelle d'ailleurs) : la religion, rien d'autre que le principe d'une philosophie nouvelle différente *dans son essence* de la philosophie antérieure, une philosophie adéquate à l'être vrai, réel et total de l'homme, et qui, il faut bien le dire, est en contradiction, pour cette raison justement, avec tous les hommes corrompus et atrophiés par une religion et une spéculation supra-humaines, c'est-à-dire anti-humaines et antinaturelles; une philosophie qui, pour m'exprimer comme je l'ai déjà fait, ailleurs, loin de tenir la plume d'oie pour l'unique organe apte à révéler la vérité, possède au contraire *des yeux* et *des oreilles*, *des mains* et *des pieds*, qui loin d'identifier la pensée de la chose avec la chose même, au point de réduire alors, par le truchement d'un porte-plume, l'existence réelle à une existence sur papier, les sépare au contraire l'une de l'autre, et utilise justement cette séparation pour atteindre *la chose elle-même*, qui voit la chose *vraie* non pas dans la chose objet de la raison abstraite, mais dans la chose objet de *l'homme réel et total*, donc dans la chose qui est elle-même une chose totale et *réelle*; une philosophie qui, ne prenant pas appui sur un entendement *pour soi*, sur un entendement absolu, anonyme, dont on ignore le propriétaire, mais au contraire sur l'entendement de l'homme (non gâté, il est vrai, par la spéculation ou le faux Christianisme) parle aussi la langue *humaine*, et non une langue désincarnée et anonyme, je dis bien une philosophie, qui dans la lettre comme au fond pose justement l'essence de la philosophie dans *la négation de la philosophie*, c'est-à-dire proclame que seule la philosophie faite chair et sang, faite homme, est la vraie philosophie, et atteint au comble du triomphe quand tous les cerveaux épais et pédants, qui mettent *l'essence* de

la philosophie dans *l'apparence* de philosophie, ne voient pas en elle une ombre de philosophie.

Une illustration de cette philosophie qui a pour principe non pas la substance de Spinoza, ou le moi de Kant et de Fichte, ou l'identité absolue de Schelling, ou l'esprit absolu de Hegel, bref aucune essence abstraite, seulement pensée ou imaginée, mais un être *réel*, ou plutôt *le plus réel des êtres* : *l'homme*; qui a donc pour principe *le principe de réalité* le plus positif, qui engendre la pensée à partir de son contraire : la matière, l'être, les sens; qui entretient avec son objet des rapports sensibles, c'est-à-dire passifs et réceptifs, avant de le déterminer par la pensée — voilà ce qu'est mon livre, qui, tout en étant d'autre part le résultat vrai, fait chair et sang, de la philosophie antérieure, est pourtant si peu un produit à inclure dans la catégorie de la spéculation, qu'il est plutôt l'opposé direct, que dis-je, la dissolution de la spéculation. La spéculation ne permet à la religion de dire que ce qu'*elle* a elle-même pensé et bien mieux dit que la religion; elle détermine la religion sans permettre à la religion de la déterminer; elle ne *s'évade pas d'elle-même*. Moi, au contraire, je permets à la religion de *s'exprimer elle-même*; je me contente de jouer le rôle d'auditeur et d'interprète, mais non de souffleur. Ne pas inventer, mais découvrir, « dévoiler l'existence » (Dasein zu enthüllen), tel fut mon unique but; voir juste, l'unique objet de mon effort. Ce n'est pas moi, c'est la religion qui adore l'homme, bien que la religion ou plutôt la théologie le nie; ce n'est pas ma modeste personne seule, mais la religion elle-même, qui dit : Dieu est homme, l'homme est Dieu; ce n'est pas moi, c'est la religion elle-même qui désavoue et renie *ce* Dieu qui *n'est pas* homme, mais est seulement un être de pensée, quand elle oblige Dieu à se transformer en homme, et attend qu'il ait emprunté la forme, les sentiments et le tour d'esprit humains, pour faire de Dieu l'objet de son adoration et de son culte. Je n'ai fait que trahir le secret de la religion chrétienne, que déchirer *le tissu de mensonges*

et *de tromperies plein de contradictions* de la théologie, et sans doute j'ai commis là un véritable sacrilège. Si donc mon livre est négatif, irréligieux, athée, que l'on réfléchisse que l'athéisme (au sens où ce livre l'entend, du moins) est le secret de la religion elle-même, que la religion elle-même, non dans son dehors, mais dans son fond, non dans son opinion et son imagination, mais dans son cœur, dans sa véritable essence, ne croit à rien d'autre qu'à la vérité et à la divinité de l'être humain. Ou bien que l'on *me prouve* que *les arguments de mon livre, tant historiques que rationnels*, sont faux, non vrais, qu'on les réfute ! et non pas s'il vous plaît à coup de sophismes de juristes, de jérémiades, de phrases spéculatives rebattues, ou de pauvretés passe-partout, mais par des raisons, et des raisons telles que je ne les aie pas déjà radicalement réfutées.

Sans doute mon livre est négatif et négateur, mais qu'on y prenne garde ! il l'est à l'égard de l'essence *inhumaine* seulement, et non à l'égard de l'essence humaine de la religion. C'est pourquoi il se divise en deux parties : en gros la première est la partie *affirmative*, la seconde (en y comprenant l'appendice, sinon totalement, du moins pour la plus grande part) est la partie *négative*; mais dans les deux parties, c'est la même thèse qui est prouvée, de façon différente ou plutôt de façon opposée. La première partie constitue la résolution de la religion en son *essence*, sa *vérité* la seconde la résolution de la religion en ses *contradictions*; la première est un *développement*, la seconde une *polémique*, aussi, comme le veulent leurs objets, la première est plus paisible, la seconde plus vive. Le développement progresse lentement, mais le combat vole comme un trait, car le développement se complaît dans chaque étape, le combat dans le but final seulement. Réfléchi est le développement, mais résolu le combat. C'est de la lumière que réclame le développement, mais du *feu* le combat. D'où la différence des deux parties, déjà du point de vue formel. Dans la première partie je montre donc que le *vrai sens* de la théologie est l'anthropologie, qu'il n'y a pas de différence entre les

prédicats de l'être divin et les prédicats de l'être humain, et donc (puisque, dès que les prédicats, comme c'est avant tout le cas des prédicats théologiques, expriment non des propriétés et accidents arbitraires, mais l'essence du sujet, il n'est aucune différence entre le prédicat et le sujet, et l'on peut substituer le prédicat au sujet, sur quoi je renvoie aux *Analytiques* d'Aristote, ou même simplement à l'introduction de Porphyre) et donc qu'il n'y a pas de différence non plus entre le sujet ou l'être de Dieu et le sujet ou l'être de l'homme, qu'ils sont *identiques*; dans la seconde partie au contraire, je montre que la *différence* que l'on fait, ou plutôt que l'on prétend faire entre les prédicats théologiques et les prédicats anthropologiques, se réduit au *néant* et à l'*absurde*. Un exemple qui saute aux yeux. Dans la première partie, je prouve que le fils de Dieu dans la religion est un fils *réel*, est fils de Dieu au sens même où l'homme est fils de l'homme, et je découvre la *vérité*, *l'essence* de la religion quand je la vois affirmer et concevoir comme rapport divin un rapport profondément humain; dans la seconde partie au contraire, je prouve que le fils de Dieu (non pas immédiatement dans la religion elle-même sans doute, mais dans la réflexion de la religion sur soi) n'est pas fils au sens naturel et humain, mais est fils sur un mode *totalement différent*, contraire à la nature et à la raison, et donc absurde et inintelligible, et je trouve dans cette négation du sens et de l'intelligence humains, la non-vérité et l'aspect négatif de la religion. C'est pourquoi la première partie est la preuve *directe*, la seconde la preuve *indirecte* de la nature anthropologique de la théologie; la seconde renvoie donc nécessairement à la première; elle n'a pas de signification autonome, elle a seulement pour but de prouver qu'*il faut* que le sens auquel on a pris la religion dans la première partie *soit le sens juste*, puisque le sens contraire est un non-sens. Bref, dans la première partie je m'occupe avant tout de la *religion* (avant tout, dis-je, car il était inévitable de faire rentrer la théologie aussi dans la première partie, tout comme la religion dans la seconde) et dans la seconde

de la *théologie*, mais je ne m'occupe pas seulement, comme on l'a cru à tort ici et là, de la théologie *ordinaire* (au contraire, j'ai autant que possible tenu à distance ses byzantinismes bien connus) en me limitant à la détermination la plus essentielle, la plus rigoureuse et la plus nécessaire de mon objet, comme par exemple dans le cas des sacrements à deux d'entre eux seulement, car il n'en existe que deux au sens le plus strict (cf. Luther, *Ecrits et œuvres complets*, Leipzig, 1729, t. XVII, p. 558), et donc à la détermination qui confère à un objet un intérêt universel, et l'élève au-dessus de la sphère *bornée* de la théologie; je me suis aussi occupé, comme on peut le voir d'un simple coup d'œil, de la théologie ou philosophie *spéculatives*. De la théologie dis-je, et non des théologiens; car je ne puis jamais fixer que *la cause la plus éminente*, *l'original* et non la copie, des *principes*, et non des personnes, des *genres* et non des individus, des *objets de l'histoire*, et non des objets de la *chronique scandaleuse* (1).

Si mon livre ne comportait que la seconde partie, on aurait sans doute alors absolument raison de lui reprocher une tendance exclusivement négative, et de voir dans la proposition : la religion est néant et non-sens, son contenu essentiel. Mais je ne dis nullement (et pourtant comme cela m'eût arrangé !) : Dieu est *néant*, la Trinité est *néant*, la parole de Dieu est *néant*, etc. Je montre seulement qu'ils *ne sont pas* ce qu'ils sont dans l'illusion de la théologie, qu'ils ne sont pas des mystères étrangers, mais des mystères intérieurs, les mystères de la nature humaine; je montre que la religion prend l'apparence et l'extérieur de la nature et de l'humanité pour leur essence vraie et intérieure, et représente ainsi leur essence vraie et ésotérique sous la forme d'un être tout différent et particulier, et que par suite la religion ne fait que définir ou objectiver l'essence *vraie* de la parole humaine dans les déterminations qu'elle donne de Dieu, par exemple de la parole de Dieu (du moins dans les déterminations qui ne sont

(1) En français dans le texte.

pas négatives au sens indiqué plus haut). Pour reprocher légitimement à mon livre de voir seulement non-sens, néant et illusion pure dans la religion, il faudrait qu'il tînt l'homme et l'anthropologie, à qui je réduis la religion, et que je désigne comme son *objet* et son *contenu vrais*, eux aussi pour *non-sens, néant et illusion pure*. Mais loin de donner, en rabaissant la théologie à l'état d'anthropologie, une signification nulle ou subalterne à l'anthropologie (signification qui lui revient seulement tant qu'il existe une théologie au-dessus d'elle et contre elle), j'élève plutôt l'anthropologie à l'état de théologie, tout comme le Christianisme transformait l'homme en Dieu, en rabaissant Dieu à l'état d'homme, et sans doute en faisait-il à nouveau un Dieu étranger à l'homme, transcendant et imaginaire : c'est pourquoi je prends le mot d'anthropologie dans son sens obvie, non pas dans le sens de la philosophie de Hegel ou de la philosophie antérieure en général, mais dans un sens infiniment plus élevé et plus général.

La religion est le rêve de l'esprit humain. Or dans le rêve lui aussi, nous nous trouvons, non pas dans le néant ou dans le ciel, mais sur la terre : dans le royaume de la réalité — à cette seule réserve que nous voyons les choses réelles non pas dans la lumière de la réalité et de la nécessité, mais dans l'apparence délicieuse de l'imagination et de l'arbitraire. Aussi tout ce que je fais à la religion (ainsi qu'à la philosophie ou théologie spéculatives) c'est lui ouvrir les yeux, ou plutôt tourner vers l'extérieur les yeux qu'elle tourne vers l'intérieur, en d'autres termes je me contente de transformer l'objet de représentation ou d'imagination en objet de réalité.

Et sans doute notre temps, qui préfère l'image à la chose, la copie à l'original, la représentation à la réalité, l'apparence à l'être, tient cette transformation *qui le déçoit* pour une destruction absolue, ou à tout le moins pour une profanation scélérate; car ce qui est *sacré* pour lui, ce n'est que *l'illusion*, mais ce qui est *profane*, c'est la *vérité*. Mieux, le sacré grandit à ses yeux à mesure que décroît la vérité et

que l'illusion croît, si bien que *le comble de l'illusion* est aussi pour lui *le comble du sacré*. Elle est disparue, la religion, et ce qui prend sa place, même chez les protestants, c'est *l'apparence* de religion : *l'Eglise*, pour inculquer du moins aux hommes ignorants et dénués de jugement, la croyance que la foi chrétienne continue à subsister, puisque les Eglises chrétiennes subsistent aujourd'hui encore, comme il y a mille ans, et que *les signes extérieurs de la foi* sont aujourd'hui encore, comme autrefois, en vogue. Ce qui n'a plus d'existence *dans la foi* (la foi du monde moderne n'est qu'un semblant de foi, une foi qui ne croit pas ce qu'elle s'imagine croire, elle n'est qu'une incroyance indécise et débile, comme nous l'avons, d'autres et moi, suffisamment prouvé), doit malgré tout valoir encore dans *l'opinion*, ce qui n'est plus sacré en soi-même, en *vérité*, doit au moins *avoir* encore *l'air d'être sacré*. D'où l'indignation *apparemment* religieuse que le temps présent, ce temps du faux-semblant et de l'illusion, a manifestée à propos de mon analyse des sacrements tout particulièrement. Mais qu'on n'exige pas d'un écrivain qui vise non la faveur du temps, mais seulement la vérité, la vérité sans voiles, la vérité nue, qu'il respecte ou feigne de respecter une apparence vide, d'autant moins que l'objet de cette apparence est en soi et pour soi le point culminant de la religion, c'est-à-dire le point où la religiosité se renverse en irréligiosité. Cela pour justifier et non pour excuser mon analyse des sacrements.

En ce qui concerne d'ailleurs le sens véritable de l'analyse que j'ai donnée des sacrements, dans l'ordre de mes arguments particulièrement, je veux seulement noter que j'illustre ici sur un exemple sensible, et particulièrement sous l'angle de la signification pratique, le contenu essentiel de mon livre, son véritable thème, que j'y appelle les sens eux-mêmes à témoigner de la véridicité de mon analyse et de mes pensées, que je démontre concrètement aux sens de la vue, du toucher, du goût, ce que j'ai enseigné à l'entendement dans mon livre tout entier. De même, en effet, que l'eau du baptême, le vin et

le pain de la communion existent et agissent infiniment plus, si on les prend dans leur force et leur signification naturelles, que si on les prend dans une signification surnaturelle et illusoire, de même l'objet de la religion en général est un objet de la théorie et de la pratique en général infiniment plus riche et plus réel, si on le conçoit au sens de mon livre, c'est-à-dire dans le sens anthropologique, que si on le conçoit au sens de la théologie; car de même que la part, distincte de ces matières naturelles, qui est ou plutôt doit être communiquée dans le pain et le vin, n'a d'existence que dans la représentation et l'imagination, mais n'est rien dans la vérité et la réalité; de même l'objet de la religion en général, lui aussi : l'être divin, distingué de l'être de la nature et de l'humanité, c'est-à-dire tel que ses déterminations, comme intelligence, amour, etc., soient et signifient tout autre chose que ces mêmes déterminations lorsqu'elles constituent l'être de l'homme et de la nature — l'objet de la religion n'existe que dans la représentation et l'imagination, mais n'est rien dans la vérité et la réalité. Nous devons donc (c'est la morale de la fable) non pas, comme font la théologie et la philosophie spéculatives, transformer les déterminations et les forces de la réalité, les êtres et les choses réels en général, en signes conventionnels, en véhicules, symboles ou prédicats d'un être distinct d'eux, transcendant et absolu, c'est-à-dire abstrait, mais les prendre et les concevoir dans la signification qu'ils ont *pour eux-mêmes*, et qui est identique à leur qualité, à la détermination qui les fait ce qu'ils sont : alors seulement nous posséderons la clé d'une *théorie* et d'une *pratique réelles*. Je substitue en fait et en vérité le bienfait de l'eau réelle à l'eau stérile du baptême. Comme c'est « vaseux », comme c'est trivial ! Et oui, c'est fort trivial. Mais de son temps, c'était aussi une vérité *fort triviale* que le mariage, quand Luther, inspiré par son sens naturel de l'homme, l'opposa au célibat, cette illusion qui se donnait des airs de sacré. C'est pourquoi je vois dans l'eau une *chose* sans doute, et pourtant j'y vois, en même temps, seulement le véhicule, l'image, l'exemple, le

symbole de l'esprit impie de mon livre, tout comme l'eau du baptême (objet de mon analyse) est elle aussi, à la fois une eau proprement dite, et une eau figurée ou symbolique. Il en va de même du vin et du pain. La méchanceté en a tiré cette conclusion ridicule : la leçon d'ensemble, le résultat positif de mon livre, c'est qu'il faut prendre des bains, manger et boire. A quoi je me contente de répondre ceci : si tout le contenu de la religion est renfermé dans les sacrements, il n'existe pas alors d'autres actes ou actions religieux, que ceux que l'on accomplit à l'occasion du baptême et de la communion; alors mon livre a sans doute pour contenu global et résultat positif : prendre des bains, manger et boire, puisque mon livre n'est évidemment rien d'autre qu'une analyse historico-philosophique scrupuleuse, qui s'ajuste à son objet de la façon la plus rigoureuse : la démystification *de soi*, la conscience *de soi* de la religion.

Une analyse *historico-philosophique*, à la différence des analyses purement historiques du Christianisme. L'historien montre, comme le fait par exemple *Daumer*, que la communion est un rite issu de l'ancien culte à sacrifice humain, qu'au lieu de vin et de pain on consommait réellement jadis de la chair et du sang humains. Moi au contraire, l'objet que je donne à mon analyse et ma réduction, c'est uniquement la signification chrétienne de la communion, la signification *sanctionnée* dans le Christianisme, et je me conforme ainsi au principe qui veut que la *signification* attribuée dans le Christianisme, non pas dans le Christianisme actuel bien entendu, mais dans l'ancien, dans le vrai Christianisme, à un dogme ou à une institution, constitue leur *origine authentique*, *dans la mesure* où il s'agit d'une origine *chrétienne*. Ou bien encore l'historien montre, comme le fait par exemple *Lützelberger*, que les récits des miracles du Christ se réduisent à de pures contradictions et inepties, que ce sont des affabulations tardives, que par conséquent le Christ n'a pas été un thaumaturge, et qu'il n'a pas été le moins du monde ce que la Bible en a fait. Moi, au contraire, je ne me demande pas ce qu'a été ou ce que peut bien être

le Christ réel et naturel opposé à ce Christ surnaturel qui est le résultat d'une fiction ou d'un devenir; j'accepte au contraire ce Christ religieux, mais je montre que cet être supra-humain n'est rien d'autre qu'un produit et un objet des sentiments surnaturels de l'homme. Je ne me demande pas si ce miracle ou cet autre, ou si un miracle en général *peut* ou *ne peut pas* se produire; je me contente de montrer *ce qu'est* le miracle, non pas *a priori*, mais d'après *les exemples* de miracles que la Bible rapporte comme des événements réels, et je réponds ainsi précisément à la question de la possibilité, de la réalité, voire de la nécessité du miracle, en des termes qui suppriment la possibilité même de ces questions. Voilà ce qui me distingue des historiens antichrétiens.

Quant à ma position à l'égard de D. Fr. Strauss et Bruno Bauer, en compagnie de qui je suis constamment nommé, je veux seulement faire remarquer que ce qui distingue nos ouvrages est déjà indiqué dans ce qui distingue nos sujets : il suffit de consulter nos titres. Bruno Bauer prend pour objet de sa critique l'histoire évangélique, c'est-à-dire le Christianisme biblique, Strauss le dogme chrétien et la vie de Jésus, que l'on peut d'ailleurs également ranger sous le titre de dogme chrétien, et par conséquent le Christianisme dogmatique ou plutôt la théologie dogmatique; moi, au contraire je considère le Christianisme en général, c'est-à-dire la religion chrétienne, et comme conséquence, uniquement la philosophie ou la théologie chrétiennes. C'est pourquoi je ne cite guère que des hommes qui voyaient dans le Christianisme non seulement un objet théorique ou dogmatique, non seulement une théologie, mais une religion. Mon objet principal est le Christianisme, la religion, à l'état d'*objet immédiat*, d'*essence immédiate de l'homme*. L'érudition et la philosophie ne sont pour moi que *des moyens* pour tirer de l'homme le trésor qui est enfoui en lui.

Il me faut encore rappeler que c'est tout à fait contre mon intention et mon attente que mon livre a atteint le grand public. Et sans doute j'ai toujours vu l'idéal du véritable art d'enseigner et d'écrire

non pas dans l'érudit, dans le philosophe professionnel abstrait et particulier, mais dans l'homme universel, j'ai toujours considéré l'homme en général (et non tel ou tel philosophe) comme le critère de la vérité, et de tout temps j'ai mis le comble de l'art du philosophe dans le philosophe qui renonce à être philosophe, qui ne fait pas étalage, ni comme homme ni comme écrivain, du philosophe qu'il est, qui se contente d'être philosophe *selon l'essence* et non selon la forme, d'être un philosophe *calme*, et non un philosophe bruyant, voire présomptueux : c'est pourquoi je me suis fait dans tous mes ouvrages, et dans celui-ci également, une loi d'être aussi parfaitement clair, simple et précis, que me le permet mon sujet, afin que vraiment tout homme *cultivé* et *qui pense* le puisse comprendre, au moins dans l'essentiel. Mais néanmoins mon livre ne peut être apprécié et complètement entendu que du savant : j'entends seulement le savant *amoureux de la vérité*, *capable de juger*, et *supérieur aux opinions et aux préjugés de la populace instruite ou non*; car bien qu'il soit une création absolument autonome, mon livre n'en est pas moins en même temps une pure conséquence nécessaire de l'histoire.

Il m'arrive très souvent de me référer à tel ou tel événement historique, sans même le désigner par son nom, car je jugeais cette précaution superflue : aussi ces références ne sont intelligibles que pour le savant. C'est ainsi que, dans le premier chapitre par exemple, où je développe les conséquences nécessaires du point de vue du sentiment, je me réfère au philosophe Jacobi, et à Schleiermacher; dans le second chapitre, je me réfère d'emblée essentiellement au kantisme, au scepticisme, au déisme, au matérialisme, au panthéisme; dans le chapitre « Du point de vue de la religion », quand je discute la contradiction qui oppose la conception religieuse ou théologique à la conception physique ou philosophie-de-la-nature de la nature, je me réfère à la philosophie du siècle de l'orthodoxie, et surtout à la philosophie de Descartes et de Leibniz, où cette contradiction ressort d'une manière particulièrement caractéristique. C'est pour-

quoi, si l'on ignore les présuppositions et les médiations historiques de mon livre, on ne pourra pas saisir les articulations de mes arguments et de mes pensées; il ne faudra pas alors s'étonner de voir prendre souvent mes déclarations pour des histoires en l'air, même si elles ont les pieds fermement posés sur la terre. Sans doute le sujet de mon livre est d'un intérêt humain universel; ses pensées fondamentales deviendront sûrement un jour (non *dans la forme*, certes où elles sont exprimées ici, et où elles pouvaient être exprimées dans les conditions présentes) la propriété de l'humanité, car seuls des illusions et des préjugés creux, impuissants, et contraires à la véritable essence de l'homme, s'opposent à elles dans le temps présent. Mais j'ai d'abord traité mon sujet comme une pure question scientifique, comme un pur sujet de philosophie, et au départ je ne pouvais non plus le traiter autrement. Et bien entendu je ne puis éviter, en redressant les aberrations de la religion, de la théologie et de la spéculation, de me servir aussi de leurs expressions, et même d'avoir l'air de spéculer, ou (ce qui revient au même) de théologiser, bien que je dissipe justement la spéculation, c'est-à-dire réduise la théologie à l'anthropologie. Mon livre contient, disais-je plus haut, le principe, et qui plus est, développé *in concreto*, d'une philosophie nouvelle, qui ne soit pas scolaire, mais humaine. Oui, il le contient, mais seulement à condition de *l'engendrer* en le tirant des entrailles de la religion : c'est pourquoi, soit dit en passant, la philosophie nouvelle ne peut ni ne pourra plus, comme l'ancienne scolastique catholique et la moderne scolastique protestante, tomber dans la tentation de prouver son accord avec la religion par son accord avec la dogmatique chrétienne; dans la mesure où elle est engendrée à partir de l'essence de la religion, elle possède au contraire en elle-même l'essence vraie de la religion, elle est, en tant que philosophie, religion, en soi et pour soi. Et c'est bien pourquoi un livre génétique et par conséquent explicatif et démonstratif n'est pas, ne serait-ce qu'à cause de sa nature formelle, un livre qui convienne au grand public.

Je renvoie enfin, pour compléter les nombreuses affirmations apparemment non motivées de ce livre, à mes ouvrages antérieurs, particulièrement à *P. Bayle, Contribution à l'histoire de la philosophie et de l'humanité*, et à *Philosophie et Christianisme*, où j'ai représenté en quelques traits, nets au demeurant, la dissolution historique du Christianisme, et où j'ai montré que le Christianisme est depuis longtemps disparu non seulement de la raison, mais aussi de la vie de l'humanité, qu'il n'est plus rien qu'une *idée fixe*, qui se trouve dans la contradiction la plus criante avec nos compagnies d'assurances-incendie et -vie, nos chemins de fer et nos locomotives, nos pinacothèques et nos glyptothèques, nos écoles militaires et industrielles, nos théâtres et nos cabinets d'histoire naturelle.

VII

« L'ESSENCE DU CHRISTIANISME »[1] DANS SON RAPPORT A « L'UNIQUE ET SA PROPRIÉTÉ » (1845)

I

« Feuerbach, dit l'Unique, ne nous donne qu'une libération théologique de la théologie et de la religion, il ne supprime que Dieu, le *sujet*, mais il laisse subsister sans y toucher le divin, les prédicats de Dieu. » Certes il les laisse subsister, mais il lui *faut* bien les laisser subsister, sans quoi il ne pourrait même pas laisser subsister la nature et l'homme; car Dieu est un être composé de réalités, c'est-à-dire des prédicats de la nature et de l'humanité : Dieu est lumière, vie, force, beauté, essence, entendement, conscience, amour, en un mot il est *toutes choses*. Que resterait-il donc, si les prédicats de Dieu ne devaient même plus subsister ? Mais pourquoi doit-il donc rester quelque chose en général ? C'est justement un signe de sa religiosité

(1) Je remarque, à l'occasion de ce titre, que, pas plus ici qu'ailleurs, je ne considère ni ne veux protéger mon *livre comme livre*. Je suis dans un rapport hautement *critique* avec mon livre ; je n'ai jamais affaire qu'à son objet, son essence, son *esprit*. I,e soin de sa lettre, je le laisse aux *enfants* de Dieu ou du Diable.

et de son « assujettissement » que Feuerbach soit encore entiché d'un *objet*, qu'il veuille encore *quelque chose*, qu'il aime encore *quelque chose* — signe qu'il ne s'est pas encore élevé jusqu'à l'idéalisme absolu de l' « égoïsme ». « J'ai misé sur le néant » chante l'Unique. Mais est-ce que le *néant* n'est pas aussi un prédicat de Dieu, est-ce que la proposition : Dieu est néant, n'est pas une expression de la conscience religieuse (1) ? L' « égoïste » lui aussi a donc misé sur *Dieu* ! Il fait donc partie lui aussi des *athées pieux*.

2

Comment Feuerbach laisse-t-il subsister les prédicats ? Tout est là. *A l'état* de prédicats de Dieu ? Non ! à l'état de prédicats de la nature et de l'humanité — de propriétés naturelles et humaines. Il suffit de les transférer de Dieu à l'homme pour qu'ils perdent justement le caractère de la divinité, cette surabondance qui ne leur revient que dans *l'éloignement* de l'homme — dans l'abstraction, dans l'imaginaire; ainsi transférés des ténèbres mystiques du sentiment religieux au grand jour de la conscience humaine, ils deviennent populaires, *communs*, *profanes*. Sur quoi repose la puissance de la majesté terrestre ? Uniquement sur la puissance de l'opinion, de l'idée que la personne de la majesté est un être absolument *exceptionnel*. Mais si au contraire je me représente en pensée, ou, mieux encore, dans l'intuition sensible, la personne ou le sujet de la majesté sur un pied d'égalité avec moi, je me rends compte alors qu'elle est homme tout autant que le premier homme venu : je vois la majesté elle-même se réduire à néant. Il en va de même de la majesté céleste. Seul Dieu comme sujet est le porteur fondamental de tous les prédicats religieux; c'est seulement comme prédicats d'un être suprême, c'est-à-dire hyperbolique et exalté, seulement donc comme prédicats élevés

(1) La proposition : Dieu n'est rien, ou est le néant, se rencontre, comme on sait, non seulement dans les religions orientales, mais aussi chez des mystiques et des visionnaires chrétiens.

eux-mêmes à la puissance suprême, exaltés et hyperboliques, qu'ils sont d'*autres* prédicats que les miens, des prédicats transcendants à moi, c'est-à-dire transcendants à l'homme. C'est pourquoi en supprimant le sujet, on supprime aussi précisément les prédicats (entendre : comme prédicats *théologiques*), car le sujet n'est en fait rien d'autre que le prédicat pensé et représenté comme sujet.

3

« Feuerbach dit lui-même qu'il ne s'agit chez lui que de la destruction d'une illusion. » Oui; mais d'une illusion qui entraîne dans sa chute toutes les illusions, tous les préjugés, toutes les limitations contre nature de l'homme, *même s'ils ne tombent pas dès le premier instant*; car l'illusion fondamentale, le préjugé fondamental, la limitation fondamentale de l'homme, c'est Dieu comme sujet. Mais on ne peut attendre de l'homme qui emploie son temps et ses forces à détruire l'illusion fondamentale et la limitation fondamentale, qu'il détruise aussi en même temps les illusions et les limitations dérivées.

4

Que veut dire : « L'homme est le *Dieu* de l'homme ? » Faut-il entendre : il est Dieu au sens d'un être distinct de l'homme, d'un être transcendant à l'homme, bref dans *le* sens même où il existe un Dieu pour la religion, la théologie et la philosophie spéculative ? Feuerbach montre précisément que la religion ne se comprend pas elle-même, et que pour leur compte la philosophie spéculative et la théologie la comprennent faussement; il montre que la foi en Dieu (en vérité bien entendu, et non dans l'imagination et la réflexion des croyants) n'est que la foi de l'homme en lui-même, il montre donc que le divin *n'est pas* divin, que Dieu *n'est pas* Dieu, mais seulement l'être humain s'aimant lui-même, s'affirmant et se reconnaissant lui-même, porté à la puissance suprême; car l'homme ne reconnaît pour Dieu qu'un Dieu qui reconnaisse l'homme, et le reconnaisse comme lui,

l'homme, se reconnaît lui-même. Si par exemple je ne reconnais pas mon corps, si je le sépare de moi, si je sens dans les besoins et les opérations de mon corps des limitations et des contradictions à mon endroit, si en *un seul* mot je rejette mon corps, alors j'aspire au suicide, et tiens l'être désincarné pour l'être vrai, bienheureux, magnifique, suprême, c'est-à-dire divin. Ce que je *ne* suis *pas*, mais désire être, et m'efforce de devenir, voilà mon Dieu. Dieu, dit par conséquent Feuerbach, n'est rien d'autre que l'être qui exauce les souhaits de l'homme, et qui satisfait ses besoins — quelle qu'en soit la nature. Guéris-tu un malade ou même seulement un homme « possédé par des idées fixes », restaures-tu un affamé ? Alors tu es pour lui, en langue prosaïque, un bienfaiteur, un homme charitable, et en langue poétique : un *Dieu*, car l'auteur de son plaisir et de son bien, l'homme le nomme, sur le mode panégyrique, Dieu. La religion est sentiment, poésie. La proposition : l'homme est le Dieu, l'être suprême de l'homme, se confond par conséquent avec la proposition : il n'existe pas de Dieu, d'être suprême au sens de la théologie. Mais cette dernière proposition n'est que l'expression athée, c'est-à-dire *négative*, la première est l'expression pratique et religieuse, c'est-à-dire *positive*.

5

« La perspective théologique » de Feuerbach consiste en ce qu'il « nous scinde en un moi *essentiel* et un moi *inessentiel* », et « donne le genre, l'homme, une abstraction, une idée, pour notre être vrai, à la différence du moi individuel et réel qu'il tient pour l'inessentiel ». « Unique ! » As-tu lu *entièrement L'Essence du Christianisme* ? C'est impossible; car quel est justement le thème, le cœur de ce livre ? Uniquement et purement la suppression de la scission en un moi essentiel et un moi inessentiel — la divinisation, c'est-à-dire la position, la reconnaissance de l'homme *total*, de la tête aux pieds. La divinité de l'*individu* n'est-elle pas exprimée en toutes lettres dans la conclusion comme le mystère résolu de la religion ? N'y lit-on

pas en effet : *Manger et boire sont des actes divins* ? Or manger et boire sont-ils l'acte d'une idée, d'une abstraction ? L'unique livre où la devise des temps modernes, la personnalité, l'individualité, ont cessé d'être une *formule de rhétorique vide*, est justement *L'Essence du Christianisme*, car seule la *négation de Dieu* (de l'être abstrait, infini comme être vrai) est la *position de l'individu*, et seule la *sensibilité* le *sens* adéquat de l'individualité. C'est là justement ce qui distingue *essentiellement* cet ouvrage de Feuerbach de tous ses ouvrages antérieurs : il y est pour la première fois parvenu à la *vérité* de la sensibilité, il y a pour la première fois conçu l'*être sensible comme être absolu*. Pour s'en convaincre, il suffira par exemple de comparer la signification du miracle dans le *Bayle* et dans *L'Essence du Christianisme*. Sans doute on prouve dans l'un et l'autre ouvrage, ce qui va de soi, l'absurdité du miracle entendu au sens de la théologie, mais alors que dans le Bayle on le représente comme contradictoire avec l'essence divine, on le représente ici comme congruent avec elle, pour la raison que là Dieu est encore conçu comme un être rationnel abstrait et distinct de l'homme, alors qu'ici on le conçoit comme l'essence humaine dans sa totalité, se satisfaisant elle-même, et la vraie signification du miracle est posée comme n'étant précisément rien d'autre que la satisfaction (sans doute seulement surnaturelle et dans cette mesure irrationnelle) d'un désir ou d'un besoin humains et sensibles.

6

Dans son livre, Feuerbach ne s'est proposé d'autre tâche que de rapporter Dieu ou la religion à leur origine humaine, et de les résoudre dans l'homme théoriquement et pratiquement par cette réduction. Or, la religion représente la propre essence de l'homme, ou l'essence abstraite de l'homme comme un être extérieur et transcendant à l'homme. Feuerbach était donc contraint de rapporter cette séparation en Dieu et homme à des distinctions existant à l'intérieur de l'homme lui-même; et comment la religion serait-

elle même explicable s'il ne se produisait dans l'homme aucune distinction entre le moi ou conscience de soi et l'être ou nature ? aussi Feuerbach fut-il contraint de prendre pour point de départ de son thème *ces* états psychiques qui déterminent justement l'homme à distinguer de soi et à placer au-dessus de soi son essence, ses propriétés comme des puissances divines : les états d'enthousiasme, de passion, de dépression, de possession. Que le critique avisé note bien que l'Introduction de l'*Essence du Christianisme*, où l'on met particulièrement en évidence les « puissances qui sont, dans l'homme, au-dessus de l'homme » n'est pas une introduction à un traité des rapports des prédicats humains au sujet humain ou de l'essence humaine au moi humain, mais précisément une introduction à l'*Essence du Christianisme*, c'est-à-dire à l'essence de la religion. Mais peut-on reprocher à l'Ouverture de *La Flûte enchantée* de n'être que l'Ouverture de *La Flûte enchantée*, et non pas aussi l'Ouverture de *Don Juan* ?

7

L'individu est pour Feuerbach l'être absolu, c'est-à-dire *vrai* et *réel*. Mais pourquoi ne dit-il pas : *cet* individu-*ci*, exclusivement ? Parce qu'il ne saurait alors ce qu'il veut — et retomberait dans le point de vue qu'il nie, le point de vue de la religion. L'essence de la religion consiste essentiellement, du moins sous ce rapport, à choisir dans une classe ou un genre un individu *unique* et à l'opposer aux autres individus comme saint et invulnérable. C'est *cet* homme-*ci*, cet « unique », « incomparable », ce Jésus-Christ, qui est seul et exclusivement Dieu, c'est *ce* chêne-*ci*, *ce* lieu-*ci*, *ce* bosquet-*ci*, *ce* taureau-*ci*, *ce* jour-*ci*, qui sont sacrés et non les autres. Supprimer une religion ne veut donc rien dire d'autre que démontrer l'identité de son objet ou individu sanctifié et des autres individus profanes de la même espèce. Cette preuve, saint Boniface l'a déjà fournie à nos ancêtres en abattant le chêne divin de Geissmar.

Ainsi le point de vue du Christianisme, dont toute l'essence est résumée dans la proposition : Moi, cet individu exclusif, incomparable, je suis *Dieu*, sinon maintenant, du moins selon ma destination céleste (peu importe comment on détermine Dieu, de façon abstraite, comme un être parfait et moral, ou de façon mystique, comme un être sensible et imaginaire), ce point de vue, tu ne peux le supprimer qu'en transportant cet individu incomparable des nuées éthérées de son égoïsme surnaturel dans l'intuition sensible profane, qui fera ressortir, certes, sa particularité individuelle, mais du même coup aussi, d'une façon *incontestable* et *indéniable*, son identité et sa *communauté* avec les autres individus. Ne donne pas moins que son dû à l'individu singulier, mais aussi ne lui donne pas plus. C'est ainsi seulement que tu pourras te libérer des chaînes du Christianisme. Etre un individu veut sans doute dire être « égoïste » mais cela veut aussi dire en même temps et sans le vouloir, être *communiste*. Prends les choses comme elles sont, c'est-à-dire prends-toi toi-même comme tu es, car on ne se prend que comme on prend les choses, et inversement. Chasse-toi de la tête l' « Unique » céleste, mais chasse-toi aussi de la tête l' « Unique » terrestre.

8

Obéis aux sens ! Là où commence le sens, cessent la religion et la philosophie, mais en échange t'est donnée la vérité simple et nue. Ici s'offre à tes yeux une beauté féminine; ravi, tu t'écries : elle est incomparablement belle ! Mais, vois ! Là-bas s'offre en même temps à tes mêmes yeux une beauté masculine. Ne vas-tu pas *nécessairement* les comparer entre elles ? Et si, pour demeurer dans ton incomparabilité, tu y renonces, les deux beautés ne vont-elles pas se comparer elles-mêmes entre elles, ne vont-elles pas s'étonner d'être égales bien que différentes, et différentes bien qu'égales ? Ne vont-elles pas s'écrier toutes deux malgré elles : tu es *ce* que je suis, et finalement réfuter au nom de l'homme leur exclusivité dans des embrassements

mutuels ? « Je n'aime que cette Unique » dit l'Unique; moi aussi, bien que je sois un homme tout à fait ordinaire. Mais cette femme unique que tu aimes, est-ce une femelle de singe, une ânesse, une chienne, n'est-ce pas une femme *humaine* ? « Je suis plus qu'homme » dit l'Unique. Mais es-tu aussi plus que mâle ? Ton être, ou plutôt — car l' « Egoïste » ne peut pas entendre le *mot* être, bien qu'il ait le même sens — ton moi n'est-il pas un moi masculin ? Peux-tu séparer la masculinité même de ce qu'on appelle esprit ? Ton cerveau, la plus élevée, la plus sainte des viscères du corps, n'a-t-il pas la détermination du masculin ? Tes sentiments, tes pensées sont-ils non masculins ? Mais es-tu un mâle d'animal, un chien, un singe, un étalon ? Qu'est donc ton moi « unique, incomparable », ton moi par conséquent asexué, sinon un reste non digéré de l'ancien surnaturalisme chrétien ?

9

Obéis aux sens ! Tu es mâle de la tête aux pieds — le moi, que tu isoles en pensée de ton être sensible et masculin, est un produit de l'abstraction, qui a juste autant ou aussi peu de réalité que l'idée de la table platonicienne distinguée des tables réelles. Mais comme mâle tu te rapportes *essentiellement*, *nécessairement* à un *autre* moi ou être : à la femme. Pour te reconnaître comme individu, je ne dois donc pas limiter à toi seul ma reconnaissance, il me faut en même temps, l'étendre au-delà de toi, à ta femme. La reconnaissance de l'individu est nécessairement la reconnaissance de *deux* individus. Mais deux n'a ni terme ni sens; après deux vient trois, après la femme l'enfant. Mais cet enfant est-il un enfant *unique*, *incomparable* ? Non ! L'amour pousse irrésistiblement à dépasser cet unique enfant. A lui seul, le spectacle de l'enfant est si aimable, si puissant qu'il produit irrésistiblement le désir de plusieurs de ses semblables. C'est l'égoïsme qui ne veut absolument que l'unique : l'amour, lui, veut plusieurs. Et sans doute l'amour, en multipliant des enfants, retire au premier né

son rang et titre divins, monothéistes d'unicité et d'incomparabilité; mais l'amour qui voudrait se limiter à cet unique enfant ne serait-il pas ladrerie et manque d'amour envers d'autres enfants possibles ? Ne serait-il pas même manque d'amour envers cet unique enfant, qui lui-même serait bientôt las de son unicité, et aspirerait à avoir un petit frère ou une petite sœur ? Comment peux-tu donc reprocher à un écrivain de ne pas reconnaître l'individu, quand il le reconnaît justement comme le reconnaît l'amour ? Comment l'accuser d'abstraction, quand à l'image de l'amour, qui, tout en exprimant la reconnaissance la plus haute et la plus profonde de l'individu, n'en reste pas à cet unique individu à l'exclusion de tous les autres, il ne se limite pas non plus à cet individu unique et incomparable, mais étend à l'*espèce*, c'est-à-dire aux *autres* individus, ses pensées et ses sentiments ? Chez Feuerbach l'espèce signifie, en effet, non pas une abstraction, mais seulement le toi en face du moi singulier fixé pour soi, l'autre, et en général les individus humains qui existent hors de moi. Quand on lit par exemple chez Feuerbach : l'individu est limité, l'espèce est illimitée, cela ne veut rien dire que : les limites de cet individu-ci ne sont pas aussi les limites des autres, les limites des hommes présents ne sont pas pour autant les limites des hommes à venir (1).

10

La pensée de l'espèce, entendue en ce sens, est une pensée nécessaire et indispensable à l'individu singulier (car chacun est singulier). « Chacun pour soi, nous sommes tous parfaits » dit l'Unique : parole

(1) Relativement, pour moi, comme cet homme-ci, le genre n'est sans doute et nécessairement qu'un terme abstrait, qu'une pensée, bien qu'il ait *en lui-même* l'existence sensible. Ainsi les hommes passés par exemple, bien qu'ils aient été jadis des êtres réels et sensibles, ne sont pour moi que des êtres de pensée, ou des êtres de représentation. Par genre j'entends d'ailleurs aussi *la nature* de l'homme ; signification qui est liée de la manière la plus intime à la première, car la nature de l'homme existe seulement dans l'opposition du moi et du toi, de l'homme et de la femme.

belle et vraie ! Pourtant nous nous sentons limités et imparfaits, parce que nous nous comparons nécessairement (nécessairement car nous sommes par nature des êtres réfléchissants), non seulement à d'autres, mais aussi à nous-mêmes, lorsque nous confrontons ce que nous sommes devenus avec ce que nous pouvions devenir, et ce que nous serions peut-être devenus dans d'autres circonstances. Nous ne nous sentons pas seulement limités moralement, nous nous sentons aussi limités sensiblement, spatialement et temporellement; nous, ces individus-ci, n'existons évidemment que dans ce lieu déterminé, que dans ce temps limité. Où donc nous délivrer de ce sentiment de limitation, sinon dans la pensée de l'espèce illimitée, c'est-à-dire dans la pensée d'autres hommes, d'autres lieux, d'autres temps plus heureux ? C'est pourquoi, si l'on ne remplace pas la divinité par l'espèce, on laisse dans l'individu un vide, qui nécessairement se comblera de nouveau par la représentation d'un Dieu, essence personnifiée de l'espèce. Seule l'espèce est capable à la fois de supprimer et de remplacer la divinité et la religion. Ne pas avoir de religion veut dire : *ne penser qu'à soi*; avoir une religion veut dire : penser à *d'autres* que soi. Et cette religion sera la seule permanente, du moins tant qu'il n'y aura pas sur la terre d'homme « unique »; car il suffit que deux êtres humains, comme l'homme et la femme, existent, pour qu'existe aussi de la religion. Deux êtres et leur distinction, voilà l'origine de la religion — le toi est le Dieu du moi, car sans toi, moi, je n'existe pas; le moi dépend du toi; sans toi pas de moi.

II

L'homme est la *providence* de la femme, la femme la providence de l'homme, le bienfaiteur la providence du nécessiteux, le médecin la providence du malade, le père la providence de l'enfant. Qui porte secours doit *plus* être et plus avoir (du moins en considération du secours qu'il porte), que celui qui a besoin de secours. Comment le

nécessiteux peut-il porter secours à d'autres nécessiteux ? Non ! Qui veut ou doit me tirer du bourbier doit être au-dessus du bourbier, doit être « au-dessus de moi ». Mais quel est donc cet être qui est au-dessus de moi ? Est-ce un être différent, étranger ? Ne m'est-il pas au contraire, aussi proche que mon propre cœur, mon propre œil, mon propre bras ? N'est-il pas mon *autre moi* au sens le plus strict ? Car il ne fait que ce que je veux moi-même faire, ce que je fais réellement quand je suis dans l'état de liberté, de santé, d'indépendance, mais ne puis faire dans le moment présent. Si je suis paralysé, ce sont les bras et les jambes de l'autre qui sont mes organes moteurs; si je suis aveugle, ce sont ses yeux qui me guident; si je suis enfant, c'est la volonté et l'intelligence de mon père qui sont ma volonté et mon intelligence et qui agissent pour mon bien, car en enfant j'agis dans mille circonstances, sans le savoir ni le vouloir, *contre mon propre bien.* C'est ainsi que l'homme est le *Dieu* de l'homme ! Et seul ce Dieu humain rend *superflu* le Dieu inhumain et surhumain.

12

Que veut dire « réaliser l'espèce » ? Rendre effective une disposition, une capacité, une détermination en général de la nature humaine. La chenille est un insecte, mais elle n'est pas encore l'insecte total; relativement à soi, elle est sans doute parfaite, elle est ce qu'elle doit et peut être; mais il y a pourtant en elle, en dépit de son égoïsme satisfait de soi, quelque chose « en elle au-dessus d'elle », qui doit et peut un jour se développer : le papillon. Seul le papillon est l'insecte accompli et parfaitement réalisé. De semblables métamorphoses se produisent aussi bien dans la vie de l'humanité que dans la vie de l'homme singulier. C'est pourquoi, quand il passe de l'enfance à l'adolescence, de l'école à la vie, de l'esclavage à la liberté, de l'indifférence sexuelle à l'amour, l'homme ne peut, à chacune de ces mutations et à toutes autres semblables, se retenir de s'écrier : c'est maintenant seulement que je suis devenu un *homme*, parce qu'alors

seulement il est devenu un homme complet, parce qu'alors seulement il a satisfait une tendance essentielle de sa nature, jusque-là inconnue ou violemment opprimée.

13

Aussi nécessaire est la distinction du moi et du toi, de l'individu et de l'espèce, aussi nécessaire est, *à l'intérieur d'un et du même individu*, la distinction du nécessaire et de l'extérieur, de l'individuel au sens d'accidentel, de l'essentiel et de l'inessentiel, du plus proche et du plus lointain, du plus élevé et du plus bas. Obéis aux sens ! Ce qui est situé le plus haut dans l'espace est aussi dans la qualité le plus haut de l'homme, ce qui lui est le plus proche, ce qu'on ne peut plus séparer de lui — et c'est la *tête*. Si je vois la tête d'un homme, c'est lui-même que je vois; mais si je n'en vois que le tronc, je ne vois rien de plus que son tronc. Si je perds mes mains et mes pieds, je suis sans doute un homme incomplet, défectueux, malheureux, mais je puis cependant, sans eux, exister comme homme; si, au contraire, je perds ma tête, c'est moi-même qui disparais. Il y a donc une différence essentielle entre mien et mien : autre chose est le mien qu'on peut m'ôter sans que mon *moi* me soit ôté, autre chose est le mien qu'on ne peut m'ôter sans que mon moi ne me soit en même temps ôté — différence qu'on ne peut supprimer sans perdre la tête. Aussi lorsque l' « Unique » blâme Feuerbach de n'avoir pas, avec le *au-dessus* théologique et surnaturel, supprimé aussi du même coup le au-dessous et le en-dessous fondés organiquement *dans l'homme*, il le blâme seulement de n'avoir pas, comme font l'Unique et d'autres, *perdu la tête* de désespoir devant l'irremplaçable perte de la théologie.

14

Quand je limite aujourd'hui mes dépenses et mes plaisirs, pour avoir encore de quoi vivre demain, ne suis-je pas *moi-même* la providence qui veille et de haut règne avec autorité *sur moi*, sur cet égoïste

d'aujourd'hui, qui par inclination serait si bien aise de ne rien laisser à l'*autre* homme, à l'homme de demain ? Quand je gis, inactif, sur mon lit de malade, ne mets-je pas, que ce soit dans le souvenir de ma santé perdue, ou dans l'espoir de ma guérison, mon moi en bonne santé aussi haut *au-dessus* de mon moi malade, que les Dieux immortels le furent jamais au-dessus des hommes mortels ? Et quand, pour un acte funeste et passionné, je me consume de rancune et de colère, ne me dressé-je pas en critique et juge au-dessus du moi coupable et « pauvre pécheur » ? Et quand je suis engagé dans la création d'une œuvre, n'y employé-je pas toutes les forces dont je dispose, ne croyé-je pas en conséquence que cette œuvre est mon testament, qu'en elle je lègue au monde toute ma richesse, que je suis là au terme de mes progrès et de ma puissance de procréation ? Mais dès que j'ai terminé mon œuvre, le moi auteur d'une œuvre qui, il y a si peu de temps encore, était mon objet suprême et dernier n'est-il pas déjà *derrière* et *au-dessous* de moi ? Et qui sait même si je ne considère pas l'ouvrage et son auteur d'un œil dédaigneux ? Ainsi la vie humaine elle-même, à l'intérieur d'un seul et même individu, est faite d'une fluctuation constante, qui met tantôt l'inférieur à la place du supérieur, tantôt le supérieur à la place de l'inférieur ! Si j'ai faim et soif, rien ne *passe* pour moi le plaisir des aliments et de la boisson, après le repas rien ne passe le repos, après le repos rien ne passe le mouvement ou l'activité, après eux, rien le commerce des amis, et pour finir, la tâche du jour accomplie, j'adore comme l'être et le bienfaiteur suprême le frère de la mort, le sommeil. C'est ainsi qu'à chaque instant de sa vie, l'homme met quelque chose *au-dessus* de soi, mais attention ! *quelque chose d'humain.* Ce n'est que lorsqu'il cesse d'être, ou, ce qui est tout un, lorsqu'il perd la conscience, que l'homme cesse aussi de poser quelque chose *au-dessus de soi.* Ce qui est *devant* moi, je le pose *au-dessus* de moi; ce qui est *derrière* moi, je le pose *au-dessous* de moi; ce qui est devant, et à tout instant, c'est ma puissance encore inépuisée, inutilisée, de

pensée et de vie; ce qui est derrière moi, ce sont les mêmes forces déjà usées et aliénées (entäusserte). Ce que je puis être et faire se situe nécessairement pour moi, comme non atteint, au-dessus de ce que je suis et fais déjà — et c'est pourquoi les hommes veulent toujours être et avoir plus qu'ils ne sont et n'ont. Même les pensées qui me viennent, les pensées que je dois nécessairement engendrer pendant un travail, flottent *au-dessus* de moi comme nuages au ciel, jusqu'à ce qu'elles se précipitent sous mes yeux en gouttelettes condensées.

15

« Feuerbach se réfugie de la foi dans l'amour. » Quelle erreur ! Feuerbach se rend d'un pas ferme et assuré du royaume des rêves spéculatifs et religieux au pays de la réalité, de l'être abstrait de l'homme à son être réel et *total*, mais l'amour à lui seul n'épuise pas l'être total de l'homme. L'entendement, la « loi de l'intelligence » fait aussi partie de l'amour; un amour sans intelligence ne se distingue pas de la haine dans ses effets et ses actes, car il ignore ce qui est utile ou nuisible, propre ou impropre. Mais pourquoi Feuerbach met-il ainsi l'amour en évidence ? Parce qu'il n'est, entre le royaume de Dieu et le royaume de l'homme, d'autre transition pratique et organique, offerte par l'objet même, que l'amour, car l'amour est l'athéisme pratique, la négation de Dieu dans le cœur, le sentiment, la pratique. Le Christianisme *s'intitule* la religion de l'amour, mais il n'*est* pas la religion de l'amour, il est la religion de l'égoïsme surnaturel et spirituel, tout comme le Judaïsme est la religion de l'égoïsme mondain et terrestre. Il fallait donc que Feuerbach prît le Christianisme au mot, c'est-à-dire qu'il fît du mot la chose, de l'apparence l'être.

16

Feuerbach prend-il l'amour dans un sens contraire à l'amour réel, dans un sens fantastique, surnaturel — dans le sens où il devrait être pur de tout amour de soi ? Non ! « Aucun être » dit-il par

exemple, « ne peut se nier lui-même ». « Etre veut dire s'aimer soi-même. » « En soulageant la misère d'autrui, je soulage en même temps ma propre misère, éprouver la misère d'autrui est en soi une misère, etc. » Dans cette mesure tout amour est égoïste, car je ne puis aimer ce qui me contredit; je ne puis aimer que ce qui me satisfait, me rend heureux; autrement dit je ne puis rien aimer sans du même coup m'aimer moi-même. Il y a sans doute une différence justifiée entre ce qu'on appelle amour égoïste, intéressé, et ce qu'on appelle amour désintéressé. Laquelle ? En bref, celle-ci : dans l'amour intéressé, l'objet est ton hétaïre, dans l'amour désintéressé, ta bien-aimée. Dans les deux cas je me satisfais, mais là je subordonnais l'être à une partie; ici au contraire je subordonne la partie, le moyen, l'organe au tout, à l'être, et c'est pourquoi, là je ne satisfaisais qu'une part de moi, tandis qu'ici je me satisfais moi-même, je satisfais mon être complet, total. Bref : dans l'amour intéressé, je sacrifie le supérieur à l'inférieur, et par suite une jouissance supérieure à une inférieure, alors que dans l'amour désintéressé, je sacrifie l'inférieur au supérieur.

17

« Feuerbach fait de la religion l'éthique, et de l'éthique la religion. » Oui, sans doute, en opposition au Christianisme (1), où l'éthique, comme rapport de l'homme à l'homme, n'occupe, au regard du rapport de l'homme à Dieu, qu'une place subordonnée. Mais Feuerbach pose l'homme *au-dessus* de la morale : « En posant Dieu, comme un être qui remet les péchés, on ne le pose pas comme un être non moral, mais on le pose pourtant comme un être plus que moral, c'est-à-dire comme un être *humain.* » Ces mots représentent le passage de l'essence de la loi morale à l'essence propre du

(1) Mais en même temps aussi *sur la base* du Christianisme, ce qui est assez clairement développé.

Christianisme, c'est-à-dire à l'essence de l'homme, qui, en et pour soi, est *aussi peu une essence non morale qu'une essence morale*. Feuerbach ne fait donc pas de la morale la mesure de l'homme, mais au contraire de l'homme la mesure de la morale : est bon ce qui est conforme à l'homme; mauvais, répréhensible, ce qui lui est contraire. Si donc les rapports éthiques sont sacrés à ses yeux, ils ne le sont nullement « pour l'amour d'*eux-mêmes* » (sinon seulement par opposition au Christianisme, au « pour l'amour de Dieu »), ils sont sacrés uniquement pour l'amour de l'homme, sacrés uniquement pour cette raison et pour autant qu'ils sont des rapports de l'homme à l'homme — donc des affirmations de soi et des satisfactions de soi de l'être humain. Certes Feuerbach fait ainsi de l'éthique la religion, mais, ce faisant, il n'a pas en vue la religion elle-même *in abstracto*, elle n'est pas fin, mais conséquence; pour lui en effet, loin d'être l'essence morale, comme il l'est pour le « Protestantisme éclairé », pour le rationalisme et le kantisme, l'être religieux et suprême est l'*être humain* réel, sensible, et individuel.

18

« Feuerbach revêt son matérialisme des attributs de l'idéalisme. » La belle affirmation en l'air que voilà ! Feuerbach « Unique », n'est ni idéaliste, ni matérialiste. Feuerbach tient Dieu, l'esprit, l'âme, le moi, pour de pures abstractions, mais il tient tout autant le corps humain, la matière, les corps, pour de pures abstractions. Pour lui seul le sensible est vérité, être et réalité. Mais as-tu jamais senti ou vu un corps ? Tu n'as jamais vu ni senti que cette eau-ci, ce feu-ci, ces étoiles-ci, ces pierres-ci, ces arbres-ci, ces bêtes-ci, ces hommes-ci : toujours des choses et des êtres absolument déterminés, *sensibles*, *individuels*, mais jamais ni des corps, ni des âmes, ni des esprits, ni des corps physiques. Mais Feuerbach est encore moins partisan de l'identité au sens de l'identité absolue, qui unit les deux abstractions dans une troisième. Feuerbach n'est donc ni matérialiste, ni idéaliste,

ni philosophe de l'identité. Qu'est-il donc alors ? Il est dans ses pensées ce qu'il est en fait, en esprit ce qu'il est en chair, en essence ce qu'il est dans les sens : homme; ou plutôt, comme il transpose dans la communauté seulement l'essence de l'homme — Feuerbach est homme communautaire, *communiste*.

TABLE DES MATIÈRES

NOTE DU TRADUCTEUR 1

I. — Contribution à la Critique de la Philosophie de Hegel (1839) 11

II. — *L'Essence du Christianisme*. Introduction (1841)..... 57

III. — Nécessité d'une Réforme de la Philosophie (1842). 96

IV. — Thèses provisoires pour la Réforme de la Philosophie (1842) 104

V. — Principes de la Philosophie de l'avenir (1843)... 127

VI. — Préface à la deuxième édition de *L'Essence du Christianisme* (1843) 201

VII. — *L'Essence du Christianisme* dans son rapport à *L'Unique et sa propriété* (1845)..... 221